

Ontologian ja epistemologian rajalla

Vorurteile ja hengentieteellinen ymmärtäminen

Hans-Georg Gadamerin filosofisessa hermeneutiikassa

Yleisen historian pro gradu -tutkielma

21.8.2012

Arto Kuusterä

Filosofian, historian, kulttuurin ja taiteiden
tutkimuksen laitos

Helsingin yliopisto

SISÄLLYSLUETTELO

VIITTEET JA LYHENTEET

1. JOHDANTO	5
1.1. Hans-Georg Gadamerin elämä ja teo(kse)t	7
1.2. <i>Wahrheit und Methode</i> : teos ja sen taustaa	11
2. ALKUPERÄINEN YMMÄRTÄMINEN JA YMMÄRTÄMISEN HISTORIALLISTUUS: HEIDEGGERIN VAIKUTUS GADAMERIIN	16
2.1. <i>Olemisen ja ajan</i> Heidegger	17
2.2. Ymmärtäminen, ymmärtämisen kehä, ymmärtämisen esirakenne	20
2.3. Myöhäinen Heidegger	25
2.4. Heideggerista Gadameriin, olemisesta ymmärtämiseen	28
3. <i>VORURTEIL</i> : ENNAKKOLUULOT OSANA YMMÄRTÄMISTÄ	29
3.1. <i>Vorurteil</i> -käsitteen alustava määritelmä ja tutkielman kulku	29
3.2. Käsitteen historiaa: valistuksen ennakkoluulokritiikin kritiikki	35
3.3. Gadamerin kritiikin kritiikki	39

4. GADAMERIN HERMENEUTIIKAN PERUSTAVA KYSYMYS: ENNAKKOLUULOJEN OIKEELLISUUS	42
4.1. Vaikutushistoria olemisen historiallisuuden ilmentäjänä	43
4.2. ”Rehabilitaatio” jatkuu: auktoriteetti ja traditio	49
4.3. Ennakkoluulojen oikeuttaminen – ontologiasta epistemologiaan	53
4.4. Gadamerin ”epistemologiaa”: täydellisyyden ennakointi	62
4.5. Etäisyyden produktiivisuus	66
4.6. Puolustuspuhe järjen reflektiivisyydelle: Jürgen Habermasin kritiikki	75
 5. YHTEENKUULUVUUS YMMÄRTÄMISEN EHTONA:	
GADAMER JA RUDOLF BULTMANN	85
5.1. Ennakkoluulot ja ”tradition momentti” hengentieteissä	85
5.2. Rudolf Bultmann: ”elävä” suhde tulkitsijan ja kohteen välillä	90
5.3. Bultmann & Gadamer: yhtäläisyyksistä ja eroista	97
 6. LOPUKSI	103
 LÄHDELUETTELO	107

VIITTEET JA LYHENTEET

Suuri osa tutkielmassa käyttämästäni kirjallisuudesta on vielä suomentamatta, kuten tärkeimpänä lähteenä toimiva *Wahrheit und Methode*. Ne saksan ja englannin kielestä suomennetut tekstit, joita olen lukenut alkukielellä, tunnistaa alkukielisen lähteen jälkeen tulevista hakasuluista, joiden sisällä näkyvät suomennosten sivunumerot. Muuten, mikäli en erikseen toisin mainitse, ovat suomennokset allekirjoittaneen käsialaa. Tärkeimmät tutkielmassa käytetyt lähdetekstit on viitteissä ilmaistu seuraavilla lyhenteillä:

GE	<i>Geschichte und Eschatologie</i> . Bultmann 1958.
HH	<i>Hermeneutik und Historismus</i> . Gadamer 2010d.
PH	<i>Das Problem der Hermeneutik</i> . Bultmann 1968.
RHI	<i>Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik</i> . <i>Metakritische Erörterungen zu ›Wahrheit und Methode‹</i> . Gadamer 2010e.
SD	<i>Selbstdarstellung</i> . Gadamer 2010h.
SZ	<i>Sein und Zeit</i> [<i>Oleminen ja aika</i>]. Heidegger 1957.
VW	<i>Vorwort zur 2. Auflage</i> . Gadamer 2010c.
WM	<i>Wahrheit und Methode</i> . Gadamer 2010b.

1. JOHDANTO

”Perinne, joka puhuttelee meitä, esittää itse kysymyksen ja asettaa samalla käsityksemme avoimeksi. Vastataksemme tähän meille esitettyyn kysymykseen, täytyy meidän, joilta kysytään, ryhtyä itse kysymään.”¹ Näin kirjoittaa saksalainen filosofi Hans-Georg Gadamer (1900–2002) *Wahrheit und Methodessa*, vuonna 1960 ilmestyneessä *magnum opuksessaan*. Pitkän, yli vuosisadan mittaisen elämänsä aikana Gadamer kanavoi älyllisen tarmonsä ennen kaikkea löytääkseen vastauksen kysymykseen, miten ymmärtäminen ylipäättään on mahdollista. Tämän tutkielman tavoitteena on puolestaan etsiä niitä kysymyksiä ja vastauksia, joita Gadamer *Wahrheit und Methodessa* intellektuaalisena perintönään aikalaisilleen ja jälkipolvilleen tarjoaa.

Täsmällisemmin ilmaistuna pyrin tarkan lähiluvun avulla esittelemään ja analysoimaan Gadamerin käsitystä ennakkoluuloista, *Vorurteile*, historiallisissa hengentieteissä (*historische Geisteswissenschaften*)² tapahtuvan ymmärtämisen välttämättöminä ehtoina. Gadamerin tulkinnan mukaan inhimillisen olemisen historiallisuudesta nimittäin seuraa, että menneisyydestä meille periytyneet enemmän tai vähemmän tiedostamattomat käsitykset, ennakkoluulot, konstituoivat elimellisesti kaikkea ajatteluamme, (hengentieteellinen) ymmärtäminen mukaan luettuna. Ennakkoluulojen ”maineenpalautuksen” avulla Gadamer tähtää hengentieteiden itseymmärryksen korjaamiseen, sikäli kun hengentieteet yhtäältä empiiristen luonnontieteiden metodisuuden sekä toisaalta rationalistisen filosofian subjektikeskeisyyden myötä ovat tosiasiallisesti tulleet unohtaneeksi oman historiallisuutensa. Gadamerin ajatusten rinnalla pyrin kuljettamaan mukana myös sitä kriittistä keskustelua, jota *Wahrheit und Methoden* ilmestyminen on saanut aikaan.³

Ennakkoluulo on yksi Gadamerin ajattelun keskeisimmistä käsitteistä, jonka merkitys ei ole täysin yksiselitteinen, vaan pikemminkin hajaantuu moneen eri suuntaan. Olen tutkielmassa erottanut Gadamerin ennakkoluulon käsitteestä kolme eri merkitystasoa –

¹ WM, 379: ”Das Überlieferte, das uns anspricht, stellt selbst eine Frage und stellt damit unser Meinen ins Offene. Um diese uns gestellte Frage zu beantworten, müssen wir, die Gefragten, selber zu fragen beginnen.”

² Termin merkityksestä lisää ss. 11–14.

³ Koska tutkielman painopiste on ”historianfilosofinen”, toivon lukijalta empirismin ja rationalismin kaltaisten filosofian peruskäsitteiden tuntemusta.

ontologinen, epistemologinen ja yhteenkuuluvuudellinen taso – joiden tarkasteleminen toimii tutkielman johtolankana. Ontologisella tasolla viitataan Gadamerin ajatukseen historiasta periytyvistä ennakkoluuloista ymmärtämistä aina jo ennalta määrittävinä tekijöinä (luvut 4.1., 4.3.). Ennakkoluulot merkitsevät Gadamerilla kuitenkin myös ymmärtämisen tapahtumassa kohteesta alustavasti tehtyä hahmotelmaa, jota ymmärtämisen kuluessa täsmennetään (epistemologinen taso, luvut 4.4.–4.6.). Historiallisten hengentieteiden edellytykseksi Gadamer puolestaan asettaa tulkitseijan ja kohteen välisen yhteenkuuluvuuden, joka toteutuu yhteisten ennakkoluulojen välityksellä (luku 5). Luvussa 3.1. pyrin vielä tarkemmin havainnollistamaan tätä jaottelua, jota Gadamerilla itsellään tai Gadameria käsittelevässä kirjallisuudessa ei jostain syystä esiinny.

Gadamer julkaisi pääteoksensa *Wahrheit und Methoden* vasta verrattain iäkkäänä, 60-vuotiaana. Tähän liki kymmenen vuoden työskentelyn tuloksena syntyneeseen teokseen sisältyvät Gadamerin ”filosofiseksi hermeneutiikaksi” ristimänsä teoreettisen ajattelun perusteet.⁴ Gadamer toki myöhemmässä tuotannossaan korjasi, täsmensi ja rikastutti näkemyksiään, mutta tämän tutkielman puitteissa *Wahrheit und Methodessa* riittää pureskeltavaa vähintäänkin tarpeeksi, semminkin kun Gadamer ei enää *Wahrheit und Methoden* jälkeen ilmestyneissä teksteissään ennakkoluuloja juurikaan käsittele. Gadamerin koottujen teosten (*Gesammelte Werke*) toiseen osaan on lisäksi kerätty *Wahrheit und Methodea* pohjustavia, täydentäviä sekä sen jatkokehittelyyn liittyviä artikkeleita, joita olen voinut käyttää apuna.

Gadameria sekä eritoten *Wahrheit und Methodea* käsittelevästä kirjallisuudesta ei ole pulaa, joskaan erityisesti Gadamerin ennakkoluulokäsitykseen paneutuvia tekstejä ei vastaani ole osunut. Runsaimmin tutkimuskirjallisuutta on tarjolla (tekijän onneksi) saksan ja englannin kielellä. Olen pyrkinyt kirjallisuutta valikoidessani säilyttämään tasapainon Gadameriin myötämielisesti sekä kriittisemmin suhtautuvien tekstien välillä, mikä toivottavasti näkyy myös tutkielmassa. Tutkimuskirjallisuutta sen tarkemmin erittelemättä on annettava erikoismaininta Gadamerin ajatteluun luultavasti perinpohjaisimmin pureutuneelle kanadalaiselle Jean Grondinille, joka lukuisien Gadameria ja hermeneutiikka käsittelevien artikkelien ja monografioiden lisäksi on

⁴ Gadamer 2004b, xi. (Kääntäjän esipuheesta.)

kirjoittanut myös Gadamerin elämäkerran, *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie* (1999). Suomessa Gadameria on tutkittu tasaisesti 1970-luvulta lähtien. Kiinnostavaa kotimaista tutkimuskirjallisuutta edustavat Martin Kuschin *Ymmärtämisen haaste* (1986) sekä Erna Oeschin *Tulkinnasta. Tulkinnan tiedolliset perusteet modernissa ja filosofisessa hermeneutiikassa* (1994).⁵

Gadamerin oman ajattelun ohessa tarkastelen tutkielman ensimmäisessä pääluvussa Gadameriin voimakkaasti vaikuttaneen Martin Heideggerin (1889–1976) filosofiaa ja sen suhdetta Gadamerin ajatteluun etupäässä Heideggerin pääteoksena pidetyn *Olemisen ja ajan* (*Sein und Zeit*, 1927) valossa. Tutkielman loppupuolella puolestaan vertaan Gadamerin ennakkoluulokäsitystä toisen merkittävän saksalaisen intellektuellin, teologi Rudolf Bultmannin (1884–1976) ”elävän suhteen” käsitteeseen, jota jälkimmäinen on kehittänyt ennen muuta artikkelissaan ”Das Problem der Hermeneutik”. Gadameriin enemmän tai vähemmän kriittisesti suhtautuvista ajattelijoina mainittakoon näin etukäteen Emilio Betti (1890–1968), Jürgen Habermas (1929–) sekä Frank Ankersmit (1945–), joiden tuotannosta olen valikoinut tutkielman kannalta relevantteja tekstejä.

1.1. Hans-Georg Gadamerin elämä ja teo(kse)t⁶

Hans-Georg Gadamer syntyi Marburgissa vuonna 1900. Valmistuttuaan ylioppilaaksi hieman ennen ensimmäisen maailmansodan päättymistä, 1918, Gadamer kirjoittautui opiskelijaksi Breslaun yliopistoon. Vastoin kemisti-isänsä tahtoa Gadamerin kiinnostus kohdistui humanistisiin aineisiin, filologiaan, historiaan, taidehistoriaan, ennen kuin filosofia pikku hiljaa imaisi hänet mukanaan.⁷ Heti seuraavana vuonna Gadamer muutti isänsä opetusvelvollisuuksien myötä takaisin synnyinkaupunkiinsa Marburgiin.⁸ Tätä voidaan pitää verrattain onnekkana sattumana, sillä jo ennen törmäämistään

⁵ Valitettavasti en saanut käsiini Sakari Ollitervon Turun yliopistossa kirjoittamia opinnäytetöitä *Historiallinen ymmärtäminen: Hans-Georg Gadamerin historiateorian tarkastelua* (1995) sekä *Historia ja historian tutkimus: tutkimus Hans-Georg Gadamerin historiateoriasta* (1996).

⁶ Pääasiallisina lähteinä käytän tässä luvussa Jean Grondinin *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie* -teosta sekä Gadamerin omaa tekstiä *Selbstdarstellung* vuodelta 1973.

⁷ SD, 479.

⁸ Grondin 1999, 72.

suurimpaan innoittajaansa Martin Heideggeriin, sai Gadamer Marburgin yliopistossa nauttia sellaisten tunnettujen filosofien, kuin Nicolai Hartmannin (1882–1950), Max Schelerin (1874–1928) sekä Paul Natorpin (1854–1924) luennoista.⁹ Näistä viimeksi mainitun alaisuudessa Gadamer kirjoitti vuonna 1922 valmiiksi Platonia käsittelevän väitöskirjansa.¹⁰

Gadamerin ajattelun muotoutumisen kannalta ehdottomasti tärkeintä oli kuitenkin tutustuminen Heideggeriin ja tämän fenomenologis-hermeneuttiseen filosofiaan. 1920-luvun alussa oli Heideggerin maine luennoitsijana ehtinyt jo levitä laajalti, huolimatta siitä, ettei hän väitös- ja habilitaatiokirjoitustensa (dosentuuriin vaadittava tutkielma) sekä *Olemisen ja ajan* välillä vuosina 1916–1927 julkaissut ainuttakaan teosta. Gadamer matkusti Heideggerin perässä ensin Freiburgiin sekä edelleen takaisin Marburgiin, mistä Heidegger oli saanut professuurin. Gadamer seurasi aktiivisesti Heideggerin luentoja toimien myös tämän assistenttina. Heideggerin opastuksessa Gadamer valmisteli habilitaatiokirjoituksensa *Platos dialektische Ethik* vuonna 1928, joka julkaistiin neljä vuotta myöhemmin.¹¹

Tutkielman ensimmäisessä pääluvussa käsittelem tarkemmin Heideggerin filosofiaa sekä edelleen sitä, miten Heideggerin vaikutus näkyy Gadamerin tuotannossa. Tässä kohden voidaankin tyytyä Gadamerin omaan, verrattain yleisluontoiseen toteamukseen, jonka mukaan Heidegger avasi Gadamerille näköalan ”hermeneuttiseen peruskokemukseen” (*die hermeneutische Grunderfahrung*). Eräänlaisessa intellektuaalisessa omakuvassaan *Selbstdarstellung* Gadamer täsmentää, miten Heidegger pölyttynyttä akateemisuutta vastaan puhalsi filosofisen tradition, ennen kaikkea antiikin kreikkalaisen ajattelun, uudestaan henkiin. Heidegger kun käsittelee vanhoja ajatusrakennelmia ”vastauksina todellisiin kysymyksiin”, ei pelkkinä merkityksensä menettäneinä kuolleina kirjaimina.¹² Tätä kulttuurihistoriallisen perinteen puhuttelevuutta ja ajallisen etäisyyden ylittävää vaikutusta nykyhetkeen Gadamer puolestaan pyrkii omassa filosofiassaan käsitteellistämään.

⁹ SD, 482–483.

¹⁰ Grondin 1999, 97. Väitöskirja on nimeltään *Das Wesen der Lust nach den platonischen Dialogen*.

¹¹ Grondin 1999, 110, 120, 134, 149–150.

¹² SD, 484.

Heideggerin vaikutus Gadameriin ei kuitenkaan ollut pelkästään hedelmällinen. Heideggerin tapaisen voimakkaan ja äärimmäisen omaperäisen (sekä ilmeisen itsekeskeisen) ajattelijan läsnäolo ei välttämättä aina koidu oppilaan siunaukseksi. Gadamer luonnehtii kirjoittamisen parissa kohtaamiaan vaikeuksiaan siten, että hänellä ”aina oli se kirottu tunne, että Heidegger kurkkii olkani ylitse.”¹³ Heidegger aiheuttikin Gadamerille 20-luvun puolivälissä suuren älyllisen kriisin asettaessaan kyseenalaiseksi tämän tulevaisuuden filosofina.¹⁴ Liekö Heideggerin aikaansaannosta vai ei, mutta omien sanojensa mukaan Gadamer oppi ajan kuluessa ”vaikenemaan”.¹⁵ Akateemisesta urastaan huolimatta Gadamer julkaisi 20- ja 30-luvuilla vain muutamia pidempiä tekstejä, joista merkittävin lienee jo mainittu *Platos dialektische Ethik*.

Valmistumisensa jälkeen Gadamer otti vastaan viran Marburgin yliopistosta, jossa opetti filosofiaa aina vuoteen 1938 saakka (pois lukien yksi Kielissä vietetty lukuvuosi).¹⁶ Marburgista Gadamer vuorostaan siirtyi professuurin ja filosofian laitoksen johtajan paikan houkuttelemana Leipzigiin.¹⁷

Yksikään 1930-luvulla Saksassa elänyt henkilö, taustastaan riippumatta, ei voi välttyä kysymykseltä, minkälainen suhde tällä oli kansallissosialismiin. Gadamerin tapauksessa huomiota herättää vielä se seikka, että hänen onnistui säilyttää opetusvirka koko kansallissosialistien valtakauden ajan. Mihinkään Heideggerin tapaiseen ”harharetkeen”¹⁸ Gadamer ei tietävästi sortunut, vaikka olikin valmis pieniin poliittisiin myönnytyksiin säilyttääkseen mahdollisuutensa riippumattomaan filosofian harjoittamiseen.¹⁹ Gadamerin ajattelua onkin totuttu pitämään tässä suhteessa ”puhtaana”. Theresa Orozco kuitenkin väittää toista artikkelissaan ”The Art of Allusion. Hans-Georg Gadamer’s Philosophical Interventions under National Socialism” (2004),

¹³ SD, 491: ”Immer hatte ich das verdammte Gefühl, Heidegger gucke mir dabei über die Schulter.”

¹⁴ Grondin 1999, 138–139

¹⁵ SD, 483.

¹⁶ Grondin 1999, 390–392.

¹⁷ Grondin 1999, 225.

¹⁸ Ks. esim. Jeff Collins: *Heidegger ja natsit* (suom. Huttunen, R., Tiuhonen, J. & Kurki, J.). Vantaa: Apeiron 2010.

¹⁹ Gadamer kutsuu jälkikäteen artikkeliaan ”Platos Staat der Erziehung” vuodelta 1942 ”eräänlaiseksi alibikseen”, tätä sen enempää kuitenkaan perustelematta. (SD, 490.)

jossa hän, tarkastellessaan Gadamerin tuotantoa vuosilta 1933–1945, uskoo paikantaneensa viitteitä Gadamerin natsimyönteisyydestä.

Gadamer ei suinkaan ollut tässä suhteessa ainoa, vaan pikemminkin Gadamerin tuon ajan Platonia käsittelevät tekstit heijastelevat Orozcon mukaan yleistä kansallissosialismin aikana tapahtunutta paradigman muutosta, jonka myötä Platonin metafysiikkaan ja epistemologiaan painottuvat kirjoitukset saivat väistyä ”poliittisen” Platonin tieltä.²⁰ Esimerkiksi vuonna 1934 pitämässään luennossa *Plato und die Dichter* Gadamer asettaa tehtäväkseen ymmärtää, miksi Platon halusi *Valtiossaan* sulkea runoilijat ”utopiansa” ulkopuolelle.²¹ Gadamer vaatii kuulijoitaan kunnioittamaan Platonin ratkaisua karkottaa moraalia mahdollisesti rapauttavat runoilijat ennen kaikkea suhteessa teoksen kontekstiin, eli uuden valtion perustamiseen. Orozco puolestaan pääättelee tämän merkitsevän vähintäänkin epäsuoraa hyväksyntää kirjarovioille, joissa kuusi kuukautta aiemmin oli kansallismielisten opiskelijoiden johdolla poltettu ”epäsaksalaisen hengen” kirjallisia tuotoksia. Koska Gadamer ei yhdessäkään kohtaa luentoaan mainitse Platon-tulkintojensa yhteyttä kansallissosialistiseen nykyyhetkeen, päättyy Orozco puhumaan artikkelinsa otsakkeen mukaisesti nimenomaan ”viittaamisen taidosta”.²²

Tämä esimerkki jääkööt kuitenkin ainoaksi laatuaan.²³ Oli Gadamer sitten (piilo)fasisti, konservatiivi, opportunisti tai jotain muuta, joka tapauksessa hänet valittiin heti sodan jälkeen Leipzigin yliopiston rehtoriksi sillä seurauksella, että viranhoito esti muutamaksi vuodeksi Gadameria keskittymästä omaan filosofiseen tutkimukseen. Leipzigista Gadamer siirtyi Frankfurtin kautta Heidelbergiin, missä hänet nimettiin Karl Jaspersin (1883–1969) seuraajana filosofian professuurin haltijaksi. Heidelbergissä

²⁰ Orozco 2004, 216–217.

²¹ Orozco 2004, 217.

²² Orozco 2004, 218–219.

²³ Luovutan lisäksi suosiolla Orozcon harteille hänen peräänkuuluttamansa tehtävän lukea *Wahrheit und Methode*ä siten, että siitä voitaisiin paljastaa Gadamerin Platonilta sekä Heideggerilta mahdollisesti ”salakuljettama” kyseenalainen, ellei jopa fasistinen aines (Orozco 2004, 224). Tämänkaltaisten seikkojen huomioiminen on toki tärkeä osa aatehistoriallista tutkimusta, mutta niissä piilee usein myös ylitulkintojen ja eräänlaisen determinismin vaara, kun politiikan ja ajattelun välinen suhde käsitetään liian yksioikoisesti. Samalla käy helposti niin, että katse harhautuu kauas siitä, mitä fenomenologisessa filosofiassa on totuttu luonnehtimaan sanaparilla ”asia itse” (*Sache selbst*).

Gadamer tutki ja opetti aina eläkkeelle jäämiseensä saakka, vuoteen 1968.²⁴ Vielä eläköitymisensä jälkeenkin Gadamer jatkoi aktiivisena kirjoittajana, luennoitsijana sekä keskustelijana – debatoiden julkisesti mm. Jürgen Habermasin ja Jacques Derridan (1930–2004) kanssa. 80-luvun jälkipuoliskolta lähtien Gadamer omistautui pääasiallisesti koottujen teostensa toimittamiseen, joista viimeinen, kymmenes osa ilmestyi 1995.²⁵ Gadamer kuoli kunnioitettavassa 102 vuoden iässä Heidelbergissä vuonna 2002.

1.2. *Wahrheit und Methode*: teos ja sen taustaa

Puolentuhannen kookkaan sivun myötä tiiliskiven ulkoiset mitat kutakuinkin täyttävä *Wahrheit und Methode* koostuu kolmesta, estetiikalle, historia(tietee)lle sekä kielelle omistetusta osasta. Näennäisestä itsenäisyydestään huolimatta teoksen eri osat muodostavat Jean Grondinin mukaan mielekkään jatkumon kautta yhtenäisen kokonaisuuden.²⁶ Ensimmäisessä osassa Gadamer ottaa käsittelyyn taiteen kokemisessa paljastuvan totuuden. Gadamer rinnastaa taideteoksen kokemisen 'peliin' (tai 'leikkiin', saks. *Spiel*), jossa subjekti (katsoja) ja objekti (teos) ikään kuin irtaantuvat valmiista positioistaan muodostaen pelin ja antautumalla sen "sääntöjen" vietäväksi. Gadamer ei tarkastelussaan myönnä etusijaa kummallekaan taideteoksen kokemisen tekijöistä – ei katsojalle, eikä teokselle – vaan pelin varsinaisena "subjektina" näyttäytyykin peli itse, sen tapahtuminen. Tässä katsojan ja teoksen toisiinsa kietovassa tapahtumassa voi syntyä loputon määrä uusia, "ennen kokemattomia" merkityksiä, eli siinä paljastuu Gadamerin mukaan totuus.²⁷

Taidetta käsittelevässä jaksossa Gadamer antaa esimerkin sellaisesta totuuden kokemisen tavasta, joka rikkoo metodisen tieteenihanteen jaottelun toisistaan erillisiksi abstrahoiduista subjektista ja objektista. Gadamerin kuvaama totuus (tai

²⁴ SD, 491–494.

²⁵ Grondin 1999, 340, 351–352.

²⁶ Grondin 1994b, 19–20.

²⁷ WM, 107–116. Gadamer on omaksunut totuuskäsityksensä Heideggerilta, joka käsitti totuuden todellisuuden paljastumisena, sen "kätkeytymättömyytenä" (*Unverborgeheit*, kreikaksi *aletheia*). Kätkeytymättömyyden kääntöpuolena on se, että jonkin paljastuessa se samalla myös kätkee osan itsestään (Dostal 2002, 254–255). Absoluuttisen totuuden saavuttaminen on siis mahdottomuus.

”totuustapahtuma”) on olemukseltaan varsin kaukana siitä, mitä on totuttu luonnehtimaan ”objektiiviseksi”: se ei ole ehdottoman varmaa, ei identtisenä toistettavaa eikä tutkijan kontrolloimaa totuutta. Tämän ”totuuskysymyksen vapauttamiseksi”²⁸ kutsumansa pohjustuksen myötä Gadamer luo suuntaviivat *Wahrheit und Methoden* toiseen osaan, joka on nimeltään ”Totuuskysymyksen laajentaminen hengentieteelliseen ymmärtämiseen”.²⁹ Tutkielmani aiheen kannalta muodostuu *Wahrheit und Methoden* toinen osa ehdottomasti tärkeimmäksi, sillä juuri siinä Gadamer esittää analyysinsä ennakkoluuloista osana hengentieteellistä ymmärtämistä.

Tässä kohden on syytä pysähtyä hetkeksi pohtimaan sitä, mitä Gadamer ’hengentieteillä’, *Geisteswissenschaften*, oikeastaan tarkoittaa, sillä suomenkieliselle lukijalle kyseisen termin merkitys ei välttämättä ole aivan ilmeinen.³⁰ Hengentieteiden ja niiden määrittelyn historiassa huomattavin panos on ollut Wilhelm Diltheyllä (1833–1911), jonka tavoitteena oli hengentieteiden (psykologia, sosiologia, filologia, historia yms.) oman metodologisen perustan luominen suhteessa luonnontieteisiin. Ilmiöitä ”selittävien” (*Erklären*) luonnontieteiden rinnalla käsitti Dilthey hengentieteet tieteinä, jotka pyrkivät tutkimuskohteensa ”ymmärtämiseen” (*Verstehen*). Tämän vuoksi Dilthey pitikin ymmärtämisen ja tulkinnan sääntöjen parissa operoivaa hermeneutiikkaa hengentieteiden metodisena kulmakivenä.³¹ Uuskantilaisen tradition, ennen kaikkea Wilhelm Windelbandin (1848–1915), peruja on puolestaan jaottelu idiografisten, eli

²⁸ WM, VII: ”Freilegung der Wahrheitsfrage [.]” (Kursiivit poistettu.)

²⁹ WM, IX: ”Ausweitung der Wahrheitsfrage auf das Verstehen in den Geisteswissenschaften.” (Kursiivit poistettu.)

³⁰ Termin syntyhistoria on sikäli kiinnostava, että se on perua John Stuart Millin *System of Logic* -teoksen saksannoksesta, jossa *moral sciences* on käännetty muotoon *Geisteswissenschaften*. Idealistisen ’hengen’ (*Geist*) kanssa ei Millillä juurikaan ollut tekemistä, vaan hänen tarkoituksenaan oli sovittaa kokeellisten luonnontieteiden induktiivinen metodi myös ihmistä käsitteleviin tieteisiin, kuten psykologiaan ja sosiologiaan (WM, 9). Termi jäi kuitenkin elämään, ja nykyään sen vastineena pidetään englanninkielisessä maailmassa yleisluontoisempaa *humanities*. Huolimatta näin tarjoutuvasta mahdollisuudesta viitata ’ihmistieteisiin’, aion lähdetekstiä noudattaen pitäytyä suorassa, joskin hieman vanhahtavassa käännöksessä.

³¹ Ymmärtämisen ja tulkinnan sääntöjä käsittelevässä hermeneutiikan perinteessä tulkintaa pidetään keinona ymmärtämisen saavuttamiseen (esim. Betti 1962, 11). Hermeneutiikan ”ontologisoijalla” Martin Heideggerilla tämä suhde on sen sijaan kutakuinkin päinvastainen: tulkitseminen on ymmärtämisen kehittymistä (ks. ss. 20–23). Gadamerin mukaan ymmärtäminen puolestaan on aina myös tulkintaa (WM, 312). Tutkielmassa seuran Gadameria, enkä erota ymmärtämistä ja tulkintaa (tai tulkitsemista) toisistaan.

yksittäistapauksia kuvaavien tieteiden (hengentieteet) sekä yleisiä lakeja muotoilevien nomoteettisten tieteiden (luonnontieteet) välillä.³²

Hengentieteiden itseymmärrystä siis hallitsi 1900-luvun alussa pyrkimys tieteellisen statuksen varmistamiseen ankan metodisuuden avulla. Vallitseva käsitys metodista puolestaan hajaantui pääpiirteissään kahteen suuntaukseen: yhtäältä Diltheyn hermeneutiikkaan yksinomaan hengentieteille soveliaana metodina, toisaalta 1800-luvulta lähtien positivismiin ja myöhemmin mm. Wienin piirin tavoittelemaan, luonnontieteiden pohjalle rakentuvaan käsitykseen tieteiden metodisesta yhtenäisyydestä. *Wahrheit und Methodessa* Gadamer sen sijaan asettaa kokonaan kyseenalaiseksi tämän lähtökohdan mielekkyyden. Gadamer ei kiistä metodisuuden osuutta hengentieteellisessä tutkimuksessa, mutta hänen mukaansa tiettyjen metodien käyttäminen tiettyihin tutkimuskohteisiin ei vielä tyhjentävästi selitä sitä, miksi ylipäätään harjoitamme hengentieteitä.³³ Gadamer siirtääkin tarkastelunsa painopisteen metodia elementaarisemmalle tasolla kysyessään, miten ymmärtäminen ylipäätään on mahdollista.

Pohjimmiltaan hengentieteellinen tutkimus kohdistuu Gadamerin sanoin ”ihmisen moraaliseen ja historialliseen olemassaoloon”³⁴ tai ”ihmiseen ja mitä hän itsestään tietää”³⁵. Tämä ihmisen omaan olemiseen kohdistuva ulottuvuus ei metodeista huolimatta katoa, vaan säilyy oleellisena osana ymmärtämistä. Näin siksi, että Gadamerin Heideggerilta omaksuman radikaalin tulkinnan mukaan ymmärtäminen ei ole ainoastaan yksi tietämisen laji vaikkapa selittämisen rinnalla, vaan täälläolon (*Dasein*, eli ”ihminen”) tapa olla. Tästä seuraa yhtäältä, että ymmärtäminen määrittyy väistämättä osana ihmisen historiallisen olemisen kokonaisuutta ja toisaalta, että ymmärtämiseen sisältyy myös itseymmärrys, eli ihminen ymmärtää (kohteen) aina suhteessa itseensä, suhteessa kulloiseenkin historialliseen tilanteeseen.³⁶

³² Bambach 1995, 74–75.

³³ Dutt 2000, 15.

³⁴ WM, 28: ”die moralische und geschichtliche Existenz des Menschen.”

³⁵ WM, 319: ”der Mensch und was er von sich weiß.” Gadamer pitää filosofian hengentieteistä erillään.

³⁶ Vaikka hengentieteellinen ymmärtäminen eroaa esimerkiksi teologisesta tai juridisesta ymmärtämisestä siinä, että jälkimmäisiä määrittää tietty normatiivinen ulottuvuus (suhteessa Raamattuun tai lakiin),

Gadamerin Heideggerilta periytynyt näkemys ymmärtämisestä johtaa samalla muutokseen termin 'hermeneutiikka' merkityksessä. Siinä missä hermeneutiikka on perinteisesti käsitetty oikeaoppisen ymmärtämisen sääntöjä määrittelevänä "aputieteenä", tai Diltheyn tavoin yleisenä hengentieteellisenä metodina, liittää Gadamer siihen filosofisen ulottuvuuden. 'Filosofinen hermeneutiikka', joka vasta *Wahrheit und Methoden* myötä rantautui yleiseen tietoisuuteen, pyrkii sääntöjen tai normien sijaan käsitteellistämään sitä, mitä ymmärtäminen ylipäätään on.³⁷

Wahrheit und Methodessa ja sen toisessa osassa hengentieteellisen ymmärtämisen paradigmaattisena tapauksena toimii ennen kaikkea klassisten tekstien tulkinta, jotka ajallisesta etäisyydestä huolimatta yhä uudestaan puhuttelevat väkevästi myös nykylukijaa. Gadamer ei kuitenkaan halua rajoittaa 'klassisen' käyttöä vain tiettyyn aikakauteen tai yleisesti tunnustettuihin teksteihin ja teoksiin. Siihen tiivistyy nimittäin se, mikä Gadamerin käsityksessä hengentieteellistä ymmärtämistä yleisemmällä tasolla luonnehtii, eli menneisyyden herääminen eloon ja sen välittyminen nykyhetkeen.³⁸ Gadamerin kuuluisan muotoilun mukaan ymmärtäminen on tulkitsijan ja kohteen horisonttien sulautumista (*Horizontverschmelzung*), jonka tuloksena menneisyydestä paljastuu yhä uusia merkityksiä.³⁹

Gadamer puhuu hengentieteiden ohessa usein myös historiallisista hengentieteistä, mikä näyttäisi viittaavan esimerkiksi yhteiskuntatieteellisen tutkimuksen sulkemiseen osittain tarkastelun ulkopuolelle. Mutta koska Gadamerin näkökulma kuitenkin on filosofinen, tulee Gadamerin käsitysten pätevyyden todentua kaikkialla siellä, missä ymmärtämistä tapahtuu. *Wahrheit und Methoden* päättävässä kolmannessa osassa Gadamer nostaa kielen ymmärtämisen universaaliksi periaateksi: ymmärtäminen on kielellinen tapahtuma sekä lisäksi "oleminen, joka voidaan ymmärtää, on kieltä".⁴⁰ 1960–70-

kuuluu myös hengentieteelliseen ymmärtämiseen Gadamerin mukaan aina soveltaminen (*Anwendung, Applikation*) (WM, 344–346). Tätä kiistanalaista teemaa en kuitenkaan tutkielmassa tule tarkastelemaan.

³⁷ Kuten Grondin toteaa, kysymys ei ole ainoastaan hermeneutiikan uudesta sisällöstä, vaan myös "uudesta", historiallisuutta, äärellisyyttä ja kielellisyyttä korostavasta filosofiasta (Grondin 1994b, 19). Gadamerin filosofian vaikutuksesta kertoo Gianni Vattimon luonnehdinta "hermeneutiikasta 1980-luvun filosofian ja yleisemminkin kulttuurin yhteisenä kielenä, *koinéna*" (Vattimo 1999, 15. Suom. J. Vähämäki & L. Kunttu).

³⁸ WM, 295.

³⁹ WM, 311. Vrt. myös 'peli', s. 10.

⁴⁰ WM, 478: "Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache." (Kursiivit poistettu.).

lukujen taitteessa Gadamerin ja saksalaisten ideologiakriitikoiden, muiden muassa Jürgen Habermasin ja Karl-Otto Apelin, välillä käyty debatti liittyikin osaltaan ”hermeneutiikan universaaliuteen”, jota yhteiskuntatieteellisesti orientoituneet ideologiakriitikot eivät hyväksyneet.⁴¹ Sen syvemmälle kielen ja kielellisyyden problematiikkaan ja siten *Wahrheit und Methoden* viimeiseen osaan pureutumatta huomautettakoon vain siitä, että Gadamer täsmentää myöhemmin käsitystään toteamalla, ettei suinkaan tarkoita kielen aina ja kaikkialla tyhjentävästi määrittävän olemista. Olemista ”on” toki kielen ulkopuolella, mutta se voi kuitenkin tulla artikuloiduksi vain ja ainoastaan kielen välityksellä.⁴²

Gadamerin ajattelun painopiste siirtyi *Wahrheit und Methoden* jälkeen enenevässä määrin hermeneutiikan ”filosofiseen” jatkokehittelyyn hänen pyrkiessä löytämään välineitä todellisuuden kielellis-historiallisen luonteen käsitteellistämiseen. Mutta, kuten Grondin toteaa, tämä ei silti muuta miksikään sitä tosiseikkaa, että *Wahrheit und Methoden* viitepisteenä on nimenomaan hengentieteellinen ymmärtäminen, mikä määrittää myös tämän tutkielman kontekstin.⁴³ Vaikka Gadamer ei teekään periaatteellista eroa vaikkapa historiatieteessä ja sosiologiassa tapahtuvan ymmärtämisen välillä, tulee tarkastelu kohdistumaan ensisijaisesti historiallisen perinteen ymmärtämiseen. Se perin juurin ”humanistinen” käsitys hengentieteistä, jonka Gadamer *Wahrheit und Methodessa* antaa, voi kyllä tuntua hankalasti yhteen sovitettavalta (kvantitatiivisia) metodeja ja paljon tilastoja apunaan käyttävien historian tutkimuksen alojen, kuten talous- tai sosiaal historian kanssa. Joskin Gadamerin hermeneutiikka tähän liittyen tiettyjä hankaluuksia kohtaakin, täytyy kuitenkin pitää mielessä, että Gadamerin analyysi liikkuu tasolla, joka lähtökohtaisesti edeltää tai ylittää metodien soveltamisen.

⁴¹ Tiivistetysti ideologiakritiikki tarkoittaa kaikessa inhimillisessä toiminnassa piilevien ideologisten ja toiminnan vapautta rajoittavien elementtien paljastamista. Liitän tutkielmassa selkeyden vuoksi myös Jürgen Habermasiin kyseisen epiteetin, vaikka Habermas 70-luvulta lähtien enenevässä määrin irtaantuikin tästä positioistaan. 1960- ja 70-lukujen taitteessa käydyssä Gadamer-Habermas -debatissa, jota tarkastelen luvussa 4.6., Habermasin näkökulma oli kuitenkin vielä selvästi ”ideologiakriittinen”.

⁴² RHI, 245. Näin Gadamer vastaa Jürgen Habermasin syytöksiin hermeneutiikan universalisuuden perusteettomuudesta. Habermas painottaa Gadamer-kritiikissään kielen ulkopuolisten tekijöiden merkitystä ymmärtämisen kannalta. Jotta ideologisesti vääristynyt kommunikaatio olisi mahdollista välttää tai oikaista, tulisi hermeneutiikan ottaa myös työn ja valtasuhteiden kaltaiset, kielen ulkopuoliset tekijät huomioon (Habermas 1970, 289). Jätän kielellisyyden roolin Gadamerilla tutkielmassa kuitenkin käsittelemättä.

⁴³ Grondin 1994b, 13.

Tutkielma käynnistyy tutustumisella Gadamerin opettajan ja suurimman innoittajan, Martin Heideggerin filosofiaan. Eritellessäni Heideggerin vaikutusta Gadamerin ajatteluun, tulee samalla täsmentyneeksi Gadamerin hermeneutiikan keskeisimmät lähtöoletukset, eli se filosofinen pohjavire, jonka nojalla Gadamer hengentieteellisen ymmärtämisen olemusta pyrkii tarkastelemaan. Tämän pohjustuksen jälkeen siirryn tutkielman varsinaisen aiheen, ennakkoluulojen pariin. Luvussa 3.1. annan ennakkoluulojen alustavien määritelmien yhteydessä vielä tarkemmat suuntaviivat tutkielman rakenteelle ja kululle.

LUKU 2. ALKUPERÄINEN YMMÄRTÄMINEN JA YMMÄRTÄMISEN HISTORIAL LISUUS: HEIDEGGERIN VAIKUTUS GADAMERIIN

Martin Heideggerin, monien mielestä 1900-luvun huomattavimman filosofin, merkitys Gadamerin ajattelulle on kiistatta suuri. Kiistatonta ei kuitenkaan ole se, millä tavalla Heideggerin vaikutus Gadamerin tuotannossa varsinaisesti näkyy. Huolimatta siitä, että Gadameria usein tavataankin kutsua ”heideggerilaiseksi”⁴⁴, olisi perusteetonta yksinkertaistamista pitää Gadameria yksioikoisesti vain Heideggerin työn jatkajana, sen verran merkittäviä erot näiden kahden ajattelijan välillä ovat. Gadamerin ja Heideggerin välisen suhteen perinpohjainen analysoiminen ei tämän tutkielman puitteissa ole mahdollista, eikä ehdottoman tarpeellistakaan. Sen sijaan pyrin pääpiirteissään esittelemään ne keskeiset elementit Heideggerin ajattelusta, jotka näyttäytyvät tutkielman aiheen, Gadamerin ennakkoluulokäsityksen, kannalta relevanteilta.

Vaikka Heideggerin filosofia on totuttu jakamaan kahtia ”varhaiseen” sekä ”käänteen” (*Kehre*) jälkeiseen kauteen, on Gadamerin ajattelussa löydettävissä kaikuja Heideggerin tuotannosta kautta linjan.⁴⁵ *Wahrheit und Methodessa* Gadamer käsittelee likimain pelkästään varhaisen Heideggerin pääteosta *Olemista ja aikaa* ja ennen kaikkea siinä hermeneuttisen fenomenologian nimissä esitettyä ymmärtämisen analyysiä. Myöhemmin Gadamer kuitenkin täsmentää pyrkimyksensä olleen yhtä lailla myös

⁴⁴ Lammi 1991, 487.

⁴⁵ Itse asiassa Walter Lammi huomauttaa, ettei ”käänte” tarkoita täydellistä suunnanmuutosta Heideggerin ajattelussa. Yksinkertaistettuna kyse on pikemminkin painopisteen vaihtumisesta ”olemiskysymyksen” (*Seinsfrage*) tarkastelun suhteen (täälläolon ”olemisymmärryksestä” ja olemisen mielen selvittämisestä kohti olemisen totuutta ja ilmenemistä) (Lammi 1991, 498).

Heideggerin käänteeseen liittyvien ajatusten ytimen sisällyttäminen filosofiseen hermeneutiikkaansa. Gadamer näkee käsityksensä inhimillisen (itse)ymmärryksen äärellisyydestä ilmentävän Heideggerin käänteeseen myötä tapahtunutta ”lopullista” loitontumista länsimaisen filosofian perinteisestä transsendentaalista ja ihmiskeskeisestä kysymyksenasettelusta.⁴⁶ Koska Gadamerin ennakkoluulokäsityksen kannalta ehdottoman tärkeät termit ’ymmärtämisen esirakenne’ ja ’ymmärtämisen kehä’ sekä näihin liittyvä ajatus tulkitsijan ja kohteen yhteenkuuluvuudesta ovat perua Heideggerin 1920-luvun filosofiasta, kohdistan tarkastelun pääpainon varhaiseen Heideggeriin.

Luku 2.1. Olemisen ja ajan Heidegger

Valtaosa Heideggerin julkaistusta tuotannosta koostuu luennoista, esitelmistä sekä muistiinpanoista. 1910-luvulla kirjoittamiensa akateemisten tutkielmien jälkeen Heideggerilta ilmestyi ainoastaan yksi varsinainen, joskin keskeneräiseksi jäänyt teos, *Oleminen ja aika* vuodelta 1927, jota pidetään varhaisen Heideggerin ajattelun huipentumana.⁴⁷ Siitä huolimatta, että Gadamerin sanotaankin saaneen hermeneutiikkaansa paljon vaikutteita Heideggerin Freiburgissa ja Marburgissa 1920-luvun alkupuolella pitämistä luennoista, aion varhaisen Heideggerin osalta pitäytyä *Olemisen ja ajan* tarkastelemisessa.⁴⁸ Luontevana perusteluna ratkaisulleni toimii se, että *Wahrheit und Methodessa* Gadamer Heideggeria käsitellessään viittaa nimenomaan tähän teokseen.

Olemisessä ja ajassa Heidegger haluaa nostaa uudestaan esille unohduksiin painuneen kysymyksen ”olemisen mielestä” – olemisen, joka Heideggerin mukaan on aina Platonista ja Aristoteleesta lähtien samaistettu olevan pysyvän läsnäolon kanssa.⁴⁹ Tämä metafyyysisistä ongelmista kaikkein perustavin on myöhemmässä länsimaisen filosofian

⁴⁶ SD, 495. ZPS, 126. Gadamer & Grondin 2006, 86. Merkittävänä poikkeuksena Heideggerin myöhäistuotannon ja Gadamerin välillä on jälkimmäisen pitäytyminen tavanomaisen kielenkäytön piirissä.

⁴⁷ Lammi 1991, 489.

⁴⁸ Grondin 2003, 82. Heideggerin varhaisia luentoja on ryhdytty julkaisemaan tämän kuoleman jälkeen vuodesta 1988. Näistä tärkeänä näyttäytyi Gadamerille etenkin *Hermeneutik der Faktizität*.⁴⁹ Barash 1992, 57. Heidegger puolestaan pyrkii käsittämään olemisen suhteessa ajallisuuteen.

⁴⁹ Barash 1992, 57. Heidegger puolestaan pyrkii käsittämään olemisen suhteessa ajallisuuteen.

traditiossa sivuutettu vetoamalla joko olemisen käsitteen ”yleisyyteen”, ”määrittelemättömyyteen” tai ”itsestäänselvyyteen”, mikä saa Heideggerin toteamaan, ”että meiltä ei puutu vain vastaus kysymykseen olemisesta, vaan myös itse kysymys on hämärä ja vailla suuntaa.”⁵⁰ Jotta kysymykseen olemisen mielestä olisi ylipäättään mahdollista tarttua, on Heideggerin mukaan välttämätöntä lähteä liikkeelle tarkastelemalla ensin sitä, joka tämän kysymyksen esittää, eli täälläolona (*Dasein*) käsitettyä inhimillistä olevaa. Näin Heidegger päätyy kytkemään ”olemiskysymyksen työstämisen” ”täälläolon ontologiseen analytiikkaan”, toisin sanoen inhimillisen olemisen perustavimpien piirteiden erittelemiseen.⁵¹ Gadamerin hermeneutiikassa Heideggerin muotoilema olemiskysymys ei näyttele suurta roolia, minkä vuoksi *Olemisen ja ajan* systemaattinen analyysi ei tässä kohden ole tarpeen. Sen sijaan yhtenä keskeisimmistä lähtökohdistaan Gadamer pitää Heideggerin suorittamaa täälläolon analytiikkaa, johon paneudun seuraavassa.⁵²

Kuten Otto Pöggeler kommentaarissaan *Der Denkweg Martin Heideggers* (1963) huomauttaa, pyrkii Heidegger tekemään ajan (*Zeit*) ja maailman (*Welt*) käsitteiden avulla eroa moderniin kartesiolais-kantilaiseen filosofiaan ja erityisesti sen subjektikeskeisyyteen.⁵³ Modernin filosofian lähtökohtana toimivan spatio-temporaalisesti pistemäisen ja viime kädessä muuttumattoman subjektiivisen tietoisuuden sijaan Heidegger haluaa tuoda esille inhimillisen olemisen konkreettisemmin, ajallisena ja ympäröivästä todellisuudesta riippuvaisena. Eristetyn ja irrallisen subjektiviteetin sijaan Heidegger pitää ”maailmassa-olemista” (*In-der-Welt-Sein*) täälläolon perustavana olemismuotona.⁵⁴ Tämä tarkoittaa sitä, että ”faktisessa” olemisessamme, eli sellaisena kuin oma olemisemme meille näyttäytyy, löydämme

⁵⁰ SZ, 3–4 [22–24]: ”dass nicht nur die Antwort fehlt auf die Frage nach dem Sein, sondern daß sogar die Frage selbst dunkel und richtungslos ist. (Kursiivit poistettu.)

⁵¹ SZ, 14–15 [35–36].

⁵² Todettakoon kuitenkin Otto Pöggeleriin viitaten, että loppujen lopuksi kysymys olemisen mielestä ei Heideggerin mukaan ollut ratkaistavissa *Olemisen ja ajan* tarjoamassa kehityksessä, sillä se jäi vielä liiaksi ”metafyysikan kielen” vangiksi (Pöggeler 1963, 66).

⁵³ Pöggeler 1963, 84–85.

⁵⁴ SZ, 53 [79]. Josef Bleicherin mukaan maailmassa-olemisella Heidegger korvaa Descartesin *cogito ergo sum*in transsendentaalin filosofian ”Arkhimedeen pisteenä” (Bleicher 1980, 100).

itsemme eräänlaisen viittaussuhteiden verkoston, ”maailman”, keskeltä, jossa asiat ja ilmiöt saavat merkityksensä.⁵⁵

Heidegger ilmaisee kutakuinkin saman asian puhuessaan täälläolon ”heitteisyydestä” (*Geworfenheit*): täälläolo on aina jo valmiiksi heitettyä (*Geworfen*) maailmaan.⁵⁶ Heitteisyys tarkoittaa samalla sitä, että täälläolo on väistämättä sidoksissa menneisyyteen, joka osaltaan määrittää niitä (olemisen) mahdollisuuksia, joita täälläololla maailmassa on.⁵⁷ Heidegger ei käsitä täälläolon menneisyyttä pelkkänä jo menneenä nykyhetkenä, vaan pikemminkin niin, että se sisältyy kulloiseenkin nykyhetkeen. Tarkkaan ottaen Heidegger ei tässä yhteydessä puhu menneisyydestä (*Vergangenheit*), vaan täälläolon ”olleisuudesta” (*Gewesenheit*), mikä tarkoittaa sitä, että täälläolo ”on jo ollut”.⁵⁸ Toisaalta nykyhetkeä määrittää myös tulevaisuus, jota kohti täälläolo aina orientoituu.⁵⁹ Näin olleisuus, tulevaisuus ja ”nykyisyys” (*Gegenwart*) kietoutuvat toisiinsa muodostaen perustan täälläolon ”ajallisuudelle” (*Zeitlichkeit*).⁶⁰

Täälläolon maailmassa-olemisen analyysillä Heidegger pyrkii ylittämään perinteisen subjektin ja objektin välillä tehdyn jaottelun, tai pikemminkin osoittamaan sen johdannaisuuden alkuperäisemmästä täälläolon ja ”maailmansisäisten olevien” (*innerweltlich Seiende*) välisestä suhteesta. Heidegger ei halua määrittää täälläolon maailmassa kohtaamille oleville pysyvää, substantiaalista merkitystä. Sen sijaan, että nämä olevat olisivat aina ”samalla tavalla”, vaihtelee niiden oleminen sen suhteen, miten täälläolo niitä lähestyy. Heidegger jakaa maailmansisäiset olevat niiden olemisen tavan mukaan kahteen ryhmään, ”käsilläoleviin” (*Zuhanden*) ja ”esilläoleviin” (*Vorhanden*). Käsilläolevia ovat Heideggerin mukaan kaikki ne asiat ja esineet (esimerkiksi vaatteet, työkalut, liikkumisvälineet), mitä jokapäiväisessä elämässä

⁵⁵ Pöggeler 1963, 50, 53. Solipsismin vaaran välttääkseen Heidegger korostaa lisäksi sitä, miten täälläolo jakaa maailman myös muiden ihmisten kanssa – viittaussuhteiden verkosto on siis yhteinen (SZ, 118 [156]).

⁵⁶ SZ, 135 [175]. Gorner 2007, 73.

⁵⁷ Gorner 2007, 73.

⁵⁸ Ks. suomentajan huomio, *Oleminen ja aika*, 392, viite 297.

⁵⁹ Viime kädessä ”oleminen kohti kuolemaa” (*Sein zum Tode*). Ks. SZ, §§ 51–53.

⁶⁰ SZ, 325–326 [391–392]. Pöggeler 1963, 60–61.

kohtaamme ja ennen kaikkea käytämme kiinnittämättä niihin sen tarkemmin huomiota. Vasta siinä tapauksessa, että näiden toiminta jollakin tavalla häiriintyy, alamme tarkastella niitä materiaalisina esineinä, esilläolevina, joilla on tiettyjä, vaikkapa numeerisesti mitattavissa olevia ominaisuuksia. Luonnontieteellisen tieteenihanteen mukainen tieto kohdistuu nimenomaan esilläolevaan (ja sen ominaisuuksiin), joka Heideggerin mukaan on kuitenkin vain yksi olevan olemisen mahdollisista tavoista ja vieläpä inhimillisen olemisen näkökulmasta toissijaista.⁶¹

2.2. Ymmärtäminen, ymmärtämisen esirakenne, ymmärtämisen kehä

Gadamerin hermeneutiikan kannalta keskeiselle sijalle nousee Heideggerin totunnaisesta radikaalisti poikkeava kuvaus ymmärtämisestä (*Verstehen*).⁶² Toisin kuin esimerkiksi ymmärtämistä hengentieteellisen epistemologian kulmakiveksi luonnostelleen Wilhelm Diltheyn tapauksessa, ei ymmärtäminen merkitse Heideggerille ensisijaisesti (luonnontieteelliselle) selittämiselle (*Erklären*) rinnakkaista tietämisen lajia. Hengentieteellinen ymmärtäminen ja luonnontieteellinen selittäminen ovat pikemminkin vain johdannaisia alkuperäisemmästä ymmärtämisestä, jota Heidegger pitää täälläolon ”fundamentaalisena eksistentiaalina”⁶³, olemisen tapana. Heidegger viittaa tässä kohden saksan kielen *verstehen* sanaan sisältyvään toiminnalliseen ulottuvuuteen, jonka perusteella ymmärtäminen tarkoittaa, että ”jokin tehtävä hallitaan”, tai että ”olla kelpoja johonkin” – toisin sanoen jonkin asian osaamista käytännössä.⁶⁴ Alkuperäinen ymmärtäminen merkitsee Heideggerille eräänlaista vielä artikuloimatonta

⁶¹ SZ, 66–72 [94–101]. Ree 2000, 516–517.

⁶² Grondinin mukaan huomattavasti Heideggerin ”hermeneutiikkaa” enemmän Gadameriin on vaikuttanut nimenomaan Heideggerin käsitys ymmärtämisestä (Grondin 2001, 93).

⁶³ Heidegger erottaa täälläolon olemisen konstituovat ”eksistentiaalit” ”kategorioista”, jotka määrittävät muiden olevien olemista kuin täälläoloa (vaikkapa esineitä) (SZ, 44 [69]).

⁶⁴ SZ, 143–144 [184–185]. Kuten Gerner toteaa, ei tämä käytännön osaaminen ole pohjimmiltaan riippuvaista siitä, onko tämä taito tai kyky sanallisesti ilmaistavissa (Gerner 2007, 78). Kyse on siis, kuten jo todettua, täälläolon ”olemisen tavasta”.

suuntautumista itseemme ja ympäristöömme, mikä on edellytyksenä sille, että ylipäättään voimme toimia tavalla tai toisella.⁶⁵

Heidegger tiivistää ymmärtämisen määritelmän kimuranttiin tyyliinsä seuraavasti: ”Ymmärtäminen on täälläolon itsensä omimman olemiskyvyn eksistentiaalista olemista, niin että tämä oleminen avaa täälläolossa itsessään sen, mihin täälläolon oleminen kykenee.”⁶⁶ Ymmärtämisessä täälläolo avaa itselleen ne mahdollisuudet, joita se voi olla (tai ”miten” se voi olla). Koska täälläolon oleminen on maailmassa-olemista, on kyse toisin sanoen siitä, miten täälläolo maailmassa on. Ymmärtämisessä avautuvat siten lisäksi myös niiden maailmansisäisten olevien olemisen mahdollisuudet, joita täälläolo maailmassa kohtaa. Näin esimerkiksi ”käsilläoleva [vaikkapa vasara] on sellaisenaan paljastettu sopivuuteensa, käyttökelpoisuuteensa ja vahingollisuuteensa.”⁶⁷

Ymmärtämisessä täälläolo ei kuitenkaan vielä tarkalleen ottaen käsitä näitä mahdollisuuksia jonakin tiettyinä ja täsmällisesti artikuloituina, vaan vain mahdollisuuksina ylipäättään. Näitä mahdollisuuksia rajoittaa täälläolon oleminen jo valmiiksi maailmassa osana sitä viittauskokonaisuutta, jonka se paradoksaalisesti itse avaa. Tätä ymmärtämisen mahdollisuusluonnetta tiettyjen, ennalta annettujen, mutta määrittämättömien rajojen puitteissa Heidegger kutsuu luonnokseksi (*Entwurf*). Vasta kun ymmärtämiseen liittyy tulkitseminen (*Auslegung*), pystyy täälläolo käsittämään mahdollisuudet jonakin.⁶⁸

Heidegger luonnehtii tulkitsemista ymmärtämisen kehittymiseksi.⁶⁹ Ymmärtämisen avattua maailmaksi kutsutun viittaussuhteiden verkoston, mikä on edellytyksenä esimerkiksi maailmansisäisen olevan kohtaamiselle, on tulkitsemisen vuoro tuoda oleva esille osana tätä verkostoa. Tulkitsemisen myötä maailmansisäinen oleva tulee käsitetyksi jonakin, joka saa paikkansa ymmärtämisen myötä avautuneessa

⁶⁵ Jean Grondin kutsuu ymmärtämistä ”tavaksi, jolla täälläolo rämpiä eteenpäin tietään läpi olemassaolon kykenemällä selviytymään.” (Grondin 2002, 141: ”the way Dasein muddles his way through existence by being able to cope.”) (Kursiivit poistettu.)

⁶⁶ SZ, 144 [186]: ”Verstehen ist das existenziale Sein des eigenen Seinkönnens des Daseins selbst, so zwar, daß dieses Sein an ihm selbst das Woran des mit ihm selbst Seins erschließt.” (Kursiivit poistettu.)

⁶⁷ SZ, 144 [186]: ”Das Zuhandene ist als solches entdeckt in seiner Dienlichkeit, Verwendbarkeit, Abträglichkeit.” (Kursiivit poistettu.) Ks. myös Gerner 2007, 79–80.

⁶⁸ SZ, 145, 148 [187, 191].

⁶⁹ SZ, 148 [191].

kokonaisuudessa. ”Tulkittamisessa”, Heidegger kirjoittaa, ”ymmärtäminen omaksuu ymmärtäen sen minkä on ymmärtänyt.”⁷⁰ Kun täälläolo ymmärtäen tekee sen mahdolliseksi, että voimme ylipäättään käsittää jokin oleva mahdollisuuksissaan, tulee tulkittamisen myötä artikuloiduksi se millaisena (tai ”minä”) tämä oleva nyt kohdataan.⁷¹

Täälläolon olemista luonnehtii siis Heideggerin mukaan se, että täälläolo on heitetynä maailmaan. Kuten Gadamer *Wahrheit und Methodessa* asian ilmaisee, on heitteisyydessä kyse täälläolon historiallisuudesta, siitä että täälläolo ei koskaan voi päästä heitteisyytensä ”taakse”, vaan pysyy aina sidoksissa siihen historialliseen tilanteeseen, missä se jo on.⁷² Tämä historiallisuutena ilmenevä ”rajoittuneisuus”, joka kuvastaa täälläolon koko olemista, luonnehtii myös ymmärtämistä ja tulkittamista. Tulkittaminen on siten osaltaan jo etukäteen rakentunut ennen varsinaista tulkittamisen ”aktia” – eli myös tulkittaminen on historiallista – mitä Heidegger kuvaa ”ymmärtämisen esirakenteella” (*Vorstruktur des Verstehens*).

Kuten edellä totesin, on tulkittaminen eräänlaista kehittyvää ymmärtämistä, joka täsmentää alkuperäisessä ymmärtämisessä avattuja mahdollisuuksia. Tulkittaminen ei voi koskaan lähteä liikkeelle ”nollapistestä”, vaan se liikkuu aina jossakin horisontissa, viittaussuhteiden kokonaisuudessa, mitä Heidegger kutsuu ”edeltä hallussa olevaksi” (*Vorhabe*).⁷³ Tulkittaminen ei myöskään sokeana hapuile eteenpäin törmäten sattumalta johonkin, minkä se sitten asettaa tulkinnan kohteeksi. Päinvastoin tulkittamisessa täälläolon ”katse” on aina valmiiksi suunnattu. Tätä ”ennakkonäkymää” (*Vorsicht*) Heidegger luonnehtii seuraavalla tavalla: ”Jo ymmärretyn, mutta vielä peitetyn paljastaminen tapahtuu aina johonkin nähden, joka lyö lukkoon sen mistä ymmärrettyä tulee tulkita.”⁷⁴ Edeltä hallussa oleva ja ennakkonäkyä pohjustavat mahdollisuuden varsinaisesti ”käsittää” tulkittava. Sikäli kun tulkittamista ajatellaan kielellisenä

⁷⁰ SZ, 148 [191]: ”In ihr eignet sich das Verstehen sein Verstandenes verstehend zu.”

⁷¹ Gorner, 2007, 82. Esimerkiksi pöytä käsitetään vasta tulkittamisen myötä ”pöytänä”.

⁷² WM, 268.

⁷³ SZ, 150 [193]. Martin Kusch ehdottaa (ennen Kupiaisen suomennoksen ilmentymistä) käännökseksi termiä ’pohja’ (Kusch 1986, 90).

⁷⁴ SZ, 150 [193]: ”Die Zueignung des Verstandenen, aber noch Eingehüllten vollzieht die Enthüllung immer unter der Führung einer Hinsicht, die das fixiert, im Hinblick worauf das Verstandene ausgelegt werden soll.” Kuschilla tässä kohden ’näkökulma’ (Kusch 1986, 90).

tapahtumana, tarvitaan käsitteistöä, jonka avulla tulkitseminen tapahtuu, mihin Heidegger viittaa termillään ”esikäsitys” (*Vorgriff*). Tulkitsemista edeltää ja saattaa valinta, joka kohdistuu siihen, minkälaisella käsitteistöllä tulkitsemisen kohdetta lähestytään. Esikäsitusten valinnassa on Heideggerin mukaan kaksi vaihtoehtoa: ”Tulkitseminen voi hankkia tavan käsittää tulkittava joko tästä olevasta itsestään tai pakottaa oleva käsityksiin, joita se olemistapansa mukaisesti vastustaa.”⁷⁵

Ymmärtämisessä ja tulkitsemisessä on siis valmiiksi mukana edellä kuvattu esirakenne, joka määrittää tulkitsemisen mahdollisuuksia. Koska tulkitsemisessä ymmärretään jotakin tiettyyn pisteeseen asti jo ennalta ymmärrettyä, ei se koskaan ole täydellisen ”neutraalia”, vapaata kaikista ennako-oletuksista. Tulkitsemista luonnehtiikin Heideggerilla aina kehämäisyys, mikä tarkoittaa liikettä tulkitsemista ohjaavan esirakenteen ja tulkitsemisen kohteena olevan asian (*Sache*) välillä.⁷⁶

Ymmärtämisen kehällä on perinteisesti tarkoitettu ymmärtämistä ohjaavaa sääntöä, jonka mukaan osat tulee ymmärtää suhteessa kokonaisuuteen ja päinvastoin. Heideggerilla kehä saa kuitenkin toisenlaisen merkityksen, se nimittäin kuvaa ymmärtämisen tapahtumaa kokonaisuudessaan. Koska perinteisessä käsityksessä hermeneuttinen kehä koskee vain tulkinnan kohdetta, ei siinä tule huomioiduksi itse tulkitsijan ja tämän ainutkertaisen historiallisen olemisen vaikutusta ymmärtämisen kulkuun. Heideggerilla sitä vastoin ymmärtämisen tapahtuman ”tekijät”, tulkitsija ja kohde, määrittävät alituisesti toinen toistaan. Heideggerilla tulkitsijan oma esiymmärrys ja tämän panos ymmärtämisen tapahtumassa, mikä varhaisemmassa hermeneutiikassa oli lähinnä jäänyt vaille huomiota tai pyritty eliminoimaan, astuu nyt keskeiseen asemaan.⁷⁷

⁷⁵ SZ, 150 [193]: ”Die Auslegung kann die dem auszulegenden Seienden zugehörige Begrifflichkeit aus diesem selbst schöpfen oder aber in Begriffe zwingen, denen sich das Seiende gemäß seiner Seinsart widersetzt.” Kuschilla ’käsitteistö’ (Kusch 1986, 90). Tässä yhteydessä voidaan ajatella esimerkiksi niitä moninaisia tapoja, joilla ihmiset pyrkiessään luokittelemaan erilaisia olioita jo ennalta liittävät näihin olioihin tietynlaisia merkityksiä.

⁷⁶ SZ, 153 [197].

⁷⁷ Hermeneuttinen periaate osan ja kokonaisuuden välillä vallitsevasta kehämäisestä suhteesta sai alkunsa jo antiikin retoriikassa, ja uuden ajan hermeneutiikassa sitä sovellettiin edelleen kuvaamaan tekstien tulkintaa ylipäätään. Hermeneuttisesta kehästä tuli näin ymmärtämistä ohjaava muodollinen sääntö, tekstintulkinnan kulmakivi. Esimerkiksi modernin hermeneutiikan perustajalle Friedrich Schleiermacherille (1768–1834) hermeneuttinen kehä merkitsee ymmärtämistä ohjaavaa periaatetta, jota voidaan soveltaa monella eri tasolla, Kuschin mukaan ”esim. sanan ja lauseen, lauseen ja tekstin, tekstin

Tulkitseminen on ennalta määrittyneiden käsitysten heijastumista ja heijastamista tulkittamisen kohteeseen sekä näiden käsitysten jatkuvaa muokkaamista siten, että kohde saadaan ilmenemään oikealla tavalla. Tämä tulisi Heideggerin mukaan ottaa huomioon myös silloin, kun pyritään käsitteellistämään historiatieteen perustavia edellytyksiä. Kehä ei ole jotakin, mikä kuuluisi tieteellisyyden nimissä ylittää tai mistä tulisi päästä eroon, vaan se on seurausta täälläolon ontologisesta rakenteesta, jonka myötä ymmärtäminen (ja tulkitseminen) on väistämättä aina kehämäistä.⁷⁸ Gadamer on Heideggerin kanssa samoilla jäljillä, ja seuraava Heidegger-sitaatti löytyy myös *Wahrheit und Methodesta*:

”Kehään kätkeytyy alkuperäisimmän tiedon positiivinen mahdollisuus, johon tosin on tartuttu oikealla tavalla vain silloin, kun tulkitseminen on ymmärtänyt, ettei sen ensimmäinen, pysyvä ja viimeinen tehtävä suinkaan ole sallia, että edeltä hallussa oleva, ennakkonäkymä ja esikäsitys olisivat annetut mieleenjohtumien ja sovinnaisuuksien pohjalta, vaan taata tieteellinen teema näiden työstämisessä asioiden itsensä mukaan.”⁷⁹

Gadamerin mukaan Heideggerin hermeneutiikan ”huippu” piilee siinä, miten Heidegger edellä kuvatulla tavalla antaa ymmärtämisen kehälle ontologisesti positiivisen merkityksen.⁸⁰ Gadamer ottaakin filosofisen hermeneutiikan lähtökohdaksi Heideggerin *Olemisessa ja ajassa* muotoileman käsityksen ymmärtämisestä kehämäisenä, subjektin (esirakenteen) ja objektin (asian) toisiinsa kytkevä prosessina.⁸¹ Gadamer kuitenkin toistuvasti painottaa myös myöhäisen Heideggerin

ja yksilön kielipiiriin, yksilön kielipiiriin ja yksilön elämän, yksilön elämän ja suurempien kielipiirien välillä” (Kusch 1986, 39). Gadamerilla hermeneuttinen kehä kyllä (muotonsa puolesta) säilyy, mutta hän kuitenkin seuraa Heideggeria siinä, että pyrkii käsitteellistämään nimenomaan tulkitsijan esirakenteen merkitystä ymmärtämisen kehämäisessä tapahtumassa.

⁷⁸ SZ, 152–153 [196–197]. Gerner 2007, 83–84.

⁷⁹ SZ, 153 [197]: ”In ihm [im Zirkel] verbirgt sich eine positive Möglichkeit ursprünglichsten Erkennens, die freilich in echter Weise nur dann ergriffen ist, wenn die Auslegung verstanden hat, daß ihre erste, ständige und letzte Aufgabe bleibt, sich jeweils Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff nicht durch Einfälle und Volksbegriffe vorgeben zu lassen, sondern in deren Ausarbeitung aus den Sachen selbst her das wissenschaftliche Thema zu sichern.” (Myös WM, 270–271.)

⁸⁰ WM, 270–271. Heideggerin merkitys on nähtävissä esimerkiksi suhteessa uuskantilaisten, kuten Heideggerin opettajanakin toimineen Heinrich Rickertin (1863–1936) pyrkimykseen eliminoida tutkijan kulttuurisidonnaisista arvoista kumpuavien ”mielivaltaisten” esikäsitysten rooli tulkinnassa. Heideggerilla esikäsitykset eivät johdu kulttuurillisista arvoista, vaan äärellis-historiallisesta inhimillisestä olemisesta (Barash 1992, 70).

⁸¹ Heidegger erottaa ymmärtämisen ja tulkittamisen toisistaan kutsumalla tulkittamista ”ymmärtämisen kehittymiseksi”. Gadamerilla puolestaan ymmärtäminen on aina yhtä lailla myös tulkintaa (tulkittamista):

merkitystä ajatteluunsa, vaikkei haluakaan Heideggerin tavoin irtaantua länsimaisen filosofian perinteisistä ilmaisukeinoista.⁸²

2.3. Myöhäinen Heidegger

1930-luvun kuluessa tapahtuneen kuuluisan käänteen myötä Heidegger muutti sitä kulmaa, josta käsin jo *Olemisessa ja ajassa* tematisoitua olemiskysymystä tulisi tarkastella. Heidegger luopui *Olemisen ja ajan* ytimen muodostavasta (ajallisuudessaan käsitetyn) täälläolon analyysistä olemiskysymyksen ensisijaisena ”paikkana”, sillä Heidegger ei enää uskonut ”ihmisluonnon pysyvyyden” olevan se perusta, jonka pohjalta filosofiset ongelmat olisi mahdollista ratkaista tai pikemminkin, jonka pohjalta ne olisi ylipäättään mahdollista esittää.⁸³ *Olemisen ja ajan* kysymyksenasettelu näyttäytyi Heideggerille liian transsendentaalina, se oli kaikista yrityksistä huolimatta jäänyt sidoksiin perinteiseen ”länäolon metafysiikkaan”, jonka ylittämistä muodostui yksi myöhäisen Heideggerin keskeisistä tavoitteista.⁸⁴ Täälläolon sijasta Heidegger paneutui nyt tarkastelemaan olemisen ilmentymistä historian eri epookeissa, joissa oleminen paljastuu (tai jää paljastumatta) omalla tavallaan, kulloisenkin olemisymmärryksen mukaisesti.⁸⁵

Käänteen jälkeisessä tuotannossaan Heidegger jätti syrjään monia Gadamerille merkittäviä aiheita ja käsitteitä, joista tutkielman kannalta oleellisimpia lienevät Heideggerin analyysi ymmärtämisestä ja sen esirakenteesta. Toisin kuin *Olemisen ja ajan* kohdalla, jota Gadamer *Wahrheit und Methodessa* eksplisiittisesti käsittelee, on myöhäisen Heideggerin vaikutus Gadameriin piilevämpää ja hankalammin

”[...] tulkinta on [...] ymmärtämisen eksplisiittinen muoto.” (WM, 312:”[...] Auslegung ist [...] die explizite Form des Verstehens.”) Tässä tutkielmassa ymmärtämisellä ja tulkinnalla on Gadamerin ajattelun yhteydessä identtinen merkitys. Gadamer liittää ymmärtämiseen vielä kolmannenkin ulottuvuuden, applikaation eli soveltamisen, joka tulee kuitenkin jäämään käsittelyn ulkopuolelle. (vrt. s.11, viite 31.)

⁸² Esim. Grondin & Gadamer 1997, 86.

⁸³ Barash 1992, 75. Lammi 1991, 491, 498.

⁸⁴ Lammi 1991, 491. (Ks. s. 16, viite 48.)

⁸⁵ Barash 1992, 75. Vaden 2004, 25.

osoitettavissa. Yksi teema nousee kuitenkin ylitse muiden: olemisen, ajattelun ja kielen välillä vallitseva suhde.⁸⁶

Heideggerin myöhäisfilosofiaa luonnehtii pyrkimys irtaantua ”metafysiikan kielestä”, toisin sanoen länsimaisen filosofian perinteisestä terminologiasta.⁸⁷ Heideggerin mukaan tämä filosofinen käsitteistö kokonaisuudessaan kantaa muassaan antiikin kreikkalaisen ”läsnäolon” metafysiikan perintöä, jonka Heidegger haluaa ylittää, minkä vuoksi Heidegger asettaa tehtäväkseen uuden, ”puhtaamman” kielellisen ilmaisutavan kehittämisen. Heidegger päätyykin viemään filosofisen kielenkäyttönsä äärimmäisyyksiin, kielen ymmärrettävyyden äärirajoille.⁸⁸ Tässä suhteessa Gadamer ei seuraa mentoriaan: siinä missä Heideggerin ja lukijan välille näyttää kimurantin ilmaisun myötä muodostuvan liki ylittämätön katkos, pyrkii Gadamer pikemminkin kääntämään Heideggerin ajattelua normaalin filosofisen diskurssin piiriin.⁸⁹ Gadamer pitää myös perusteettomana Heideggerin pyrkimystä jättää kokonaan taakseen metafysiikan kieli, sillä Gadamerin mukaan tällaista erillistä kieltä ei ole olemassakaan: on vain metafysiisiä käsitteitä, joiden sisältö määrittyy sanojen kulloisenkin käytön mukaan.⁹⁰

Sen sijaan Gadamer omaksuu vaikutteita Heideggerin yleisellä tasolla liikkuvista käsityksistä kieleen ja ajatteluun liittyen. Käytän tässä kohden lähteenä Heideggerin Jean Beaufretille lähettämän kirjeen pohjalle rakentuvaa tekstiä *Kirje humanismista (Brief über den Humanismus, 1946)*, jossa Heidegger ilmaisee kantansa juhlallisen ytimekkäästi: ”ajattelussa olemisen tulee kieleen. Kieli on olemisen talo. Ihminen asettuu siihen asumaan. Ajattelijat ja runoilijat ovat tämän asunnon vartijoita.”⁹¹ Myös

⁸⁶ Heideggerin käänteeseen sisältyvien laajempien ajatuskulkujen erittelemisen ei tutkielman kannalta ole tarpeellista, minkä vuoksi keskityn vain lyhyesti tähän yhteen teemaan.

⁸⁷ Tämä toki näkyy jo *Olemisessa ja ajassa* ja sen lukuisissa uudissanoissa (esimerkiksi subjektin sijasta Heidegger puhuu ”täälläolosta”). Myöhemmin Heidegger kuitenkin vie pyrkimyksensä huomattavasti pidemmälle.

⁸⁸ Lammi 1991, 487. Lammi kutsuu lopputulosta ”oraakkelimaiseksi” tai ”kvasirunolliseksi”.

⁸⁹ Jürgen Habermas kutsuu tätä ”heideggerilaisen provinsiaalisuuden urbanisoimiseksi”. Lainausta Lammin artikkelista (Lammi 1991, 488): ”urbanizing the Heideggerian province”.

⁹⁰ Gadamer 2010g, 11.

⁹¹ Heidegger 1976, 313 [51]: ”daß im Denken das Sein zur Sprache kommt. Die Sprache ist das Haus des Seins. In ihrer Behausung wohnt der Mensch. Die Denkenden und Dichtenden sind die Wächter dieser Behausung.”

Gadamerin hermeneutiikassa kieli ja kielellisyys saavat korostetun aseman. *Wahrheit und Methoden* kolmannessa ja viimeisessä osassa Gadamer laajentaa hermeneutiikan pätevyysalueen hengentieteellisestä ymmärtämisestä ontologisesti universaaleihin mittoihin vetoamalla nimenomaan ymmärtämisen kielellisyyteen. ”Oleminen, joka voidaan ymmärtää, on kieltä”, kuuluu *Wahrheit und Methoden* tunnettu ja useimmiten siteerattu iskulause.⁹²

Heideggerin käsitys kielestä vaikuttaa Gadameriin myös muilta osin, etenkin suhteessa ajatteluun ja sen mahdollisuuksiin. Heidegger vastustaa jyrkästi kielen käyttämistä ”instrumenttina”, jonka avulla todellisuus pakotetaan jäsentymään yksiselitteiseksi kokonaisuudeksi. Heideggerin mukaan ajattelun tehtävänä ei ole (kielen avulla tapahtuva) olevan ”hallinta”, vaan pikemminkin ajattelun tulee kielessä tarjota paikka olemisen ilmenemiselle.⁹³ ”Oleminen saa ajattelun tapahtumaan”⁹⁴, Heidegger kirjoittaa, minkä tulkitsen tarkoittavan ainakin sitä, että Heidegger näkee ajattelun ja olemisen välisen suhteen Descartesin *cogito ergo sumi*in verrattuna päinvastaisena. Tämän vähintäänkin sekavalta vaikuttavan vyyhdin merkitys voidaan yksinkertaistaen tiivistää siihen havaintoon, että ihminen ajattelustaan tietoisena subjektina menettää Heideggerilla asemansa filosofian pysyvänä ja perimmäisenä viitepisteenä. Ajattelu ei ole vain subjektin (itse)tietoista toimintaa, vaan se on myös jotain sellaista, joka ”lahjoitetaan” meille ikään kuin (subjektin) ulkopuolelta käsin.

Heideggerin pohjustama suunnanmuutos näkyy Gadamerilla vuorostaan siinä, miten hän korostaa inhimillisen tietoisuuden äärellistä ja rajallista luonnetta. Jo mainitussa intellektuaalisessa omakuvassaan *Selbstdarstellung* Gadamer kirjoittaa: ”Yritin omalta osaltani kuvata sen, mikä tuolloin johti Heideggerin >käänteeseen< itseymmärryksemme rajakokemuksena, vaikutushistoriallisena tietoisuutena, joka on enemmän olemista kuin tietoisuutta.”⁹⁵ Vaikutushistoriallisen tietoisuuden (*wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*), Gadamerin hermeneutiikan avainkäsitteen, tarkempi analyysi seuraa

⁹² WM, 478.

⁹³ Heidegger 1976, 313–314, 318 [52, 57].

⁹⁴ Heidegger 1976, 316 [54]: ”das Denken [...] vom Sein ereignet [...]”

⁹⁵ *Selbstdarstellung*, 495: ”Was Heidegger in seinem Denken dann zur >Kehre< geführt hat, versuchte ich meinerseits als eine Grenzerfahrung unseres Selbstverständnisses zu beschreiben, als das wirkungsgeschichtliches Bewußtsein, das mehr Sein als Bewußtsein ist.”

luvussa 4.1., joten tässä kohden riittänee edellä kuvattu viittaus myöhäisen Heideggerin ajatteluun.⁹⁶

Ennen vuoron siirtymistä Gadamerin oman ajattelun lähemmälle tarkastelulle lienee vielä paikallaan koota yhteen ne tutkielman kannalta tärkeimmät seikat, jotka Gadamer Heideggerin filosofiasta muodossa tai toisessa on omaksunut.

2.4. Heideggerista Gadameriin, olemisesta ymmärtämiseen

Ei ole liioiteltua väittää, että hermeneutiikkaa koskeva teoretisointi rakentuu Gadamerilla pääpiirteissään äärellisyyden (historiallisuuden) ontologian ympärille – äärellisyyden, jonka Gadamer on Robert Dostalin sanoin ”velkaa” Heideggerille.⁹⁷ Yksi Heideggerin *Olemisessa ja ajassa* muotoilemista äärellisyyden ilmauksista on väite, että ihminen on jo valmiiksi heitettyä olemiseensa ja sitä kautta maailmaan. Michael Steinmannin tulkinnan mukaan Gadamer on integroinut heideggerilaisen heitteisyyden omaan ajatteluunsa sikäli, että Gadamer pitää traditioon tai traditioihin kuulumista (*Zugehörigkeit zu Traditionen*) ymmärtämisen (positiivisena) edellytyksenä. Traditioon kuuluminen on elimellinen osa inhimillistä olemista, seurausta inhimillisen olemisen historiallisuudesta ja se määrittää siten väistämättä ajatteluamme sekä toimintaamme. Koska kyse on ontologisesta ehdosta, joka ”vaikuttaa” meihin tahdostamme riippumatta, ei traditioon kuulumista ole mielekästä eikä edes mahdollista täydellisesti eliminoida myöskään hengentieteellisen tutkimuksen piiristä.⁹⁸ Yksi *Wahrheit und Methoden* keskeisistä teemoista onkin ”tradition momentin” (*das Moment der Tradition*) selvittäminen suhteessa hengentieteelliseen ymmärtämiseen.⁹⁹

Olemisen ja ajan myötä Heidegger mullisti hermeneutiikan kysymyksenasettelun antamalla ymmärtämiselle täysin aiemmasta poikkeavan tulkinnan: ymmärtämisestä tuli

⁹⁶ Vaikutushistoriallisella tietoisuudella Gadamer pyrki omien sanojensa mukaan yhdistämään varhaisen ja myöhäisen Heideggerin – siitä huolimatta, ettei Heidegger ”metafyysisen” ’tietoisuus’ käsitteen käyttöä voinutkaan hyväksyä (Gadamer 2010g, 10).

⁹⁷ Dostal 2002, 259.

⁹⁸ Steinmann 2007, 100. Gadamerin vastustama metodisuuden ylikorostus lienee tyypillisin ilmaus vääristyneestä traditiokäsityksestä ja sen vaikutuksesta tieteelliseen toimintaan.

⁹⁹ WM, 287. Aiheesta tarkemmin luvussa 5.

nyt täälläolon alkuperäinen olemisen tapa. Liittäessään käsitykseensä ymmärtämisestä ajallisuuden elementin, Heidegger päätyi korostamaan ymmärtämisen esirakenteen merkitystä. Heideggerin näkemyksen mukaan ymmärtäminen ei voi koskaan lähteä liikkeelle ikään kuin tyhjästä, jolloin kohteena oleva asia voisi ilmetä juuri sellaisena kuin se ”todella” on. Ymmärtäminen käy mahdolliseksi vasta esirakenteen pohjalta, joka näin aina valmiiksi määrittää sitä, miten ja millaisena ymmärtämisen kohde voi ilmetä. Uuteen asuun muotoutui samalla myös perinteisesti osien ja kokonaisuuden välistä suhdetta kuvannut ymmärtämisen kehä. Kehässä ei enää ollut kyse ymmärtämisestä ohjaavasta säännöstä tai periaatteesta, vaan se luonnehti Heideggerilla ymmärtämisen tapahtumaa kokonaisuudessaan.

Gadamer päättää *Wahrheit und Methoden* toisen osan käynnistävän historiallisen ja omaa teoriaansa pohjustavan osion Heideggerin ajattelun tarkastelemiseen. Esiteltyään Heideggerin käsitystä ymmärtämisestä Gadamer julistaa ”käsillä olevan teoksen olevan omistettu näiden hermeneuttisen ongelman [ymmärtämisen] uusien näkökohtien työstämiselle.”¹⁰⁰ Gadamer siis pyrkii sovittamaan Heideggerin puhtaasti ontologisella tasolla liikkuvan analyysin hengentieteissä tapahtuvan ymmärtämisen kuvaamiseen.¹⁰¹ Toisin sanoen Gadamerin tavoitteena on Heideggerin analyysin pohjalta kuvata ymmärtämisen ehtoja ja mahdollisuuksia historiallisten hengentieteiden saralla.

Keskeiselle sijalle nousee Gadamerilla ajatus ymmärtämisen historiallisuudesta. Tämä näkyy esimerkiksi jo siinä, että varsinainen hermeneuttisen kokemuksen teoriaa käsittelevä osio alkaa luvulla ”ymmärtämisen historiallisuuden kohottaminen hermeneuttiseksi periaatteeksi” (*Erhebung der Geschichtlichkeit des Verstehens zum hermeneutischen Prinzip*).¹⁰² Historiallisuus ilmenee ymmärtämisessä ennen kaikkea sen äärellisyydessä, siinä miten ymmärtäminen ja sen mahdollinen kulku on tavalla tai toisella jo ennalta määrittynyt. Juuri tämä ennalta määrittynyt saa Gadamerin mukaan oivan käsitteellisen ilmauksensa Heideggerin näkemyksessä ymmärtämisen esirakenteesta ja ymmärtämisen kehästä. Heideggerin jalanjäljissä on Gadamerin

¹⁰⁰ WM, 264: ”Der Herausarbeitung dieser neuen Aspekte des hermeneutischen Problems ist die vorliegende Arbeit gewidmet.”

¹⁰¹ Kuten Gadamer jälkikäteen asian ilmaisee, otti hän tehtäväkseen ”Heideggerin filosofisen murroksen soveltamisen myös hengentieteelliseen ymmärtämiseen.” (Dutt, 12: ”[...]den philosophischen Aufbruch Heideggers auch für das Verstehen in den Geisteswissenschaften geltend zu machen [...]”)

¹⁰² WM, 270.

filosofisen hermeneutiikan projektissa tiivistetysti kyse (hengentieteellisen) ymmärtämisen historiallisuuden ”ymmärtämisestä” ja tämän historiallisen ulottuvuuden artikuloimisesta.

3. VORURTEIL: ENNAKKOLUULOT OSANA YMMÄRTÄMISTÄ

3.1. *Vorurteil* -käsitteen alustava määritelmä ja tutkielman kulku

Historiallisissa hengentieteissä paikkansa saavaa ymmärtämistä kuvatessaan Gadamer lähtee liikkeelle siitä perusajatuksesta, että ymmärtäminen tapahtuu aina jonkinlaisen esiymmärryksen valossa. Koska oikeastaan vasta Heideggerin myötä tuli filosofisesti relevantilla tavalla muotoilluksi teesi esiymmärryksen ja sen historiallisuuden merkityksestä ymmärtämiselle, ei tämä ajatus vielä *Wahrheit und Methoden* ilmestymisen aikoihin, vuonna 1960, ollut saavuttanut kunnollista jalansijaa hengentieteellisen teorian parissa.¹⁰³ Hengentieteiden itseymmärryksen korjaamiseksi olisi Gadamerin mukaan välttämätöntä tuoda esille esiymmärryksen vaikutus ymmärtämisen prosessissa. Gadamer kirjoittaa, miten ”[v]asta ymmärtämisen olemuksellisen ennakkoluuloisuuden [*Vorurteilshaftigkeit*] tunnustaminen terävöittää hermeneuttisen ongelman todelliseen huippuunsa.”¹⁰⁴ Tähän liittyen Gadamer ottaa *Wahrheit und Methodessa* lähemmän tutkimuksen kohteeksi *Vorurteil* -käsitteen, edeten sen historiallisesta tarkastelusta kohti kyseisen käsitteen ”rehabilitaatiota”, sen merkityksen tunnustamista hengentieteellisen ymmärtämisen kannalta. Käännän *Vorurteilin* Ismo Nikanderin Gadamer -suomennosten tapaan ’ennakkoluuloksi’.¹⁰⁵

¹⁰³ Vaikka Immanuel Kantin (1724–1804) käsitys todellisuutta strukturoivista mielen kyvyistä ottikin huomioon tiedon *apriorisen* rakentumisen, ei historiallisuudelle silti jäänyt juurikaan sijaa Kantin ajattelussa. Toisaalta Kantin jälkeen ”historiallisen järjen kritiikkiä” hahmotelleet Schleiermacher, Droysen ja Dilthey pyrkivät loppujen lopuksi eliminoimaan historiallisuuden vaikutuksen korostaessaan ymmärtämisen metodisuutta ja sen yleispäteviä sääntöjä. Kuten luvussa 5 tulemme huomaamaan, tarkasteli Rudolf Bultmann Heideggerin jalanjäljissä esiymmärryksen (*Vorverständnis*) merkitystä ymmärtämiselle kuitenkin jo ennen Gadameria.

¹⁰⁴ WM, 274: ”Erst solche Anerkennung der wesenhaften Vorurteilshaftigkeit alles Verstehens schärft das hermeneutische Problem zu seiner wirklichen Spitze zu.”

¹⁰⁵ *Wahrheit und Methodessa* Gadamer käyttää paikoitellen *Vorurteilin* ohessa myös termiä *Vormeinung*, ’ennakkonäkemyks’ (myös muodossa *Vor-Meinung*), jonka merkitys kuitenkin viime kädessä on *Vorurteilin* kanssa identtinen (esim. WM, 274, 301). Koska *Vorurteilin* käyttö on Gadamerin tuotannossa selvästi etusijalla, tulee tutkielma rakentumaan nimenomaan tämän termin ympärille. Nikanderin perusteluista käännösratkaisulleen, ks. Gadamer 2004a, 34.

Koska Gadamer käsittelee 'ennakkoluuloa' useammassa eri yhteydessä, joissa sen merkitys kontekstista riippuen hieman vaihtelee, on sen täsmällinen määrittäminen hankalaa. Gadamer ei tätä ennakkoluuloihin liittyvää monimerkityksellisyyttä kuitenkaan itse eksplisiittisesti tuo esille, eikä se myöskään ole saanut sen suurempaa huomiota osakseen tähänastisen Gadamer-tutkimuksen parissa.¹⁰⁶ Sen vuoksi pyrin tässä tutkielmassa tarkastelemaan Gadamerin ennakkoluulokäsitystä nimenomaan siten, että huomio kiinnittyy aina myös siihen kulloiseenkin kontekstiin, jossa Gadamer ennakkoluuloihin viittaa. Tulkintani mukaan on ennakkoluuloista mahdollista tämän myötä paljastaa kolme eri "ulottuvuutta" tai merkitystasoa: ennakkoluulojen ontologinen, epistemologinen sekä tulkitsijan ja kohteen yhteenkuuluvuudellinen ulottuvuus. Huolimatta siitä, että nämä ulottuvuudet ovatkin läheisesti kytköksissä toisiinsa ja monin paikoin myös sulautuvat yhteen, tulee tämän erottelun avulla ennakkoluulot ja niiden asema Gadamerin ajattelussa mielestäni paremmin esille.¹⁰⁷

Gadamerin hermeneutiikan ytimessä piilee ajatus inhimillisen olemisen historiallisuudesta, joka näkyy esimerkiksi siinä, miten Gadamerin mukaan menneisyydestä periytyvät käsitykset, eli ennakkoluulot, muodostavat valtaosan tiedollisesta kapasiteetistamme. Kyse on nimenomaan ennakkoluuloista, koska inhimillisen olemisen historiallisuus sekä tästä seuraava kognitiivisten kykyjemme rajallisuus johtavat siihen, että olemistamme ja käsityksiämme määrittää lukematon joukko sellaisia tekijöitä, jotka eivät voi paljastua meille täydellisesti. Näin esimerkiksi Hans-Helmut Gander tulkitsee kommentaarissaan Gadamerin tarkoittavan ennakkoluuloilla esiymmärrystä (*Vorverständnis*), tai tarkemmin määriteltynä "historiallisesti meissä vaikuttavia ennakkokäsityksiä [*Vormeinungen*], joiden alkuperä ei enää ole meille välittömästi saavutettavissa."¹⁰⁸ Ennakkoluulot kokonaisuudessaan

¹⁰⁶ Ainakaan käyttämässäni tutkimuskirjallisuudessa tähän seikkaan ei viitata.

¹⁰⁷ Ennakkoluulojen keskeinen rooli Gadamerin hermeneutiikassa saa toisaalta aikaan sen, että ennakkoluulojen tarkastelun yhteyteen kytkeytyy samalla Gadamerin hermeneutiikan yleisten piirteiden käsittely.

¹⁰⁸ Gander, 2007, 109, 113. Lainausta, 113: "[...] die geschichtlich in uns wirksamen Vormeinungen, die uns nicht mehr in ihrem Ursprung unmittelbar zugänglich sind." Ks. myös WM, 272–273 sekä Schmidt 1987, 31.

muodostavat siis ”esiymmärryksen”, joka – halusimme sitä tai emme – ajatteluamme ja toimintaamme ohjaa.¹⁰⁹

Modernin filosofian subjektikeskeisyyttä kritisoidessaan Gadamer päätyy väittämään, että ”paljon arvostelmia [*Urteil*] enemmän muodostavat ennakkoluulot [*Vorurteil*] yksilön olemisen historiallisen todellisuuden.”¹¹⁰ Perustavimmalla tasollaan ennakkoluulot näyttäytyvät Gadamerin hermeneutiikassa eräänlaisina olemisen historiallisuuden ja historiallisen olemisen ilmentyminä. Siten Gadamerin ennakkoluulokäsitykseen kytkeytyy erottamattomasti ontologinen näkökulma, mihin viittaaan tutkielmassa ennakkoluulojen ensimmäisellä merkitystasolla. Ennakkoluulojen ontologista asemaa sekä ennakkoluulojen asemaa suhteessa ontologiaan tarkastelen vaikutushistorian (*Wirkungsgeschichte*) käsitteen ympärille nivoutuvassa luvussa 4.1. sekä luvussa 4.3..

Vaikka ontologinen lähestymistapa vahvasti leimaakin Gadamerin filosofista hermeneutiikkaa, on syytä muistaa, että Gadamer tarkastelee ennakkoluuloja ennen kaikkea osana ”tiedollista” hengentieteellistä ymmärtämistä. *Wahrheit und Methodessahan* Gadamer ottaa lähtökohdakseen juuri historiallisissa hengentieteissä tapahtuvan ymmärtämisen, joskin laajentaen tältä pohjalta näkökulmansa universaaliksi ymmärtämisen kuvaukseksi. Heideggeriin nojaten Gadamer pitää ymmärtämistä kehämäisenä tapahtumana, jonka osapuolina toimivat tulkitsijan ennakkoluulot sekä tulkinnan kohteena oleva asia. Ennakkoluulo merkitsee nyt tulkinnan kohteesta tehtyä alustavaa hahmotelmaa, luonnosta, joka tulkinnan edetessä täsmentyy (luku 4.4.).¹¹¹ Tämä siirtyä ontologiasta epistemologiaan ei kuitenkaan tarkoita sitä, että ontologinen näkökulma voitaisiin jättää tyystin huomioimatta. Neljännessä pääluvussa pyrin selvittämään Gadamerin hermeneutiikan polttavaa kysymystä ennakkoluulojen

¹⁰⁹ Ennakkoluuloissa voidaan nähdä piilevän myös eräänlainen esitiedollinen ulottuvuus, millä Gadamer haluaa osoittaa kaikkeen inhimilliseen toimintaan sisältyvän ”tiedostamattoman” tai ”ei vielä tiedostetun” elementin vaikutuksen. Jankowitz huomauttaakin ennakkoluulojen yhtäläisyydestä Freudin yliminän kanssa (Jankowitz, 1975 10). Toisaalta Erna Oesch esittää täysin vastakkaisen tulkinnan kirjoittaessaan, että ”Gadamerille tiedostamattoman alue sen freudilaisessa merkityksessä ei sisälly hermeneutiikan piiriin, koska se rikkoo kommunikatiivisen funktion” (Oesch 1994, 26). En kuitenkaan tule tarkastelemaan ennakkoluuloja tästä näkökulmasta.

¹¹⁰ WM, 281:”[...] sind die Vorurteile des einzelnen weit mehr als seine Urteile die geschichtliche Wirklichkeit seines Seins.” (Kursiivit poistettu.)

¹¹¹ WM, 270–272.

oikeellisuudesta, jonka yhteyteen kytkeytyy myös ontologian ja epistemologian välisen suhteen tarkastelu.

Tämä ennakkoluulojen toinen, ”epistemologinen” merkitysulottuvuus tulee hyvin esille tarkasteltaessa lähemmin alkuperäisen *Vorurteil* -käsitteen rakennetta. Termi *Vorurteil* koostuu kahdesta osasta: etuliitteestä *Vor* (’ennakko’, ’esi’), jonka merkityksessä piilee viittaus johonkin ’ennalta omaksuttuun’ tai ’ennalta muodostettuun’, sekä pääsanasta *Urteil*. *Urteil* on puolestaan tässä yhteydessä filosofinen käsite, joka tavanomaisesti käännetään ’arvostelmaksi’, millä tarkoitetaan jonkin asian(tilan) ilmaisemista.¹¹² *Vorurteil* olisi siten mahdollista kääntää myös ’ennakkoarvostelmaksi’, mikä toisi hyvin esille sen ”ennakkoon” tehdyn arvostelman ja ”varsinaisen” arvostelman välillä vallitsevan jännitteen, mikä sisältyy Gadamerin tapaan käyttää kyseisiä käsitteitä. Johdonmukaisuuden nimissä tulen kuitenkin pitäytymään ’ennakkoluulossa’, mikä on lisäksi hyvin linjassa Gadamerin usein varsin provokatiivisen kirjoitustyylin kanssa, jonka avulla hän pyrkii ravistelemaan tiettyihin uomiin jähmettyneitä käsityksiä ja merkityksiä pois raiteiltaan.¹¹³

On kuitenkin syytä huomauttaa siitä seikasta, että Gadamerilla ennakkoluulot sekä ”varsinaiset” arvostelmat ja käsitykset näyttäisivät todellisuudessa linkittyvän yhteen sillä seurauksella, ettei niitä ole mahdollista tarkastella täysin toisistaan erillisinä. Vaikka tyhjentävä vastaus ei olisikaan löydettävissä, ei Gadamer mielestäni onnistu tai vaivaudu riittävän selvästi artikuloimaan ennakkoluulojen ja arvostelmien välistä suhdetta. Tämä puolestaan on osaltaan syynä Gadamerin hermeneutiikkaa paikoitellen vaivaavaan epämääräisyyteen.

Kolmas merkitystaso, joka Gadamerin ennakkoluulokäsitteestä on mahdollista erottaa, liittyy ennakkoluuloihin tulkitsijan ja tulkinnan kohteen yhdistävänä tekijänä. Jotta ymmärtäminen ylipäättään olisi mahdollista, täytyy tulkitsijalla olla sellainen suhde tulkinnan kohteeseen, hengentieteissä historialliseen perinteeseen, että tämä jollakin tavalla koskettaa tai puhuttelee tulkitsijaa. Edellytykset tulkitsijan ja kohteen väliselle

¹¹² Schischkoff 1961, 601. Yksinkertaisessa muodossa tämä ilmenee esimerkiksi lauseessa (arvostelmassa) ”tämä on pöytä”.

¹¹³ Kuten Martin Kusch huomauttaa, voisi Gadamer hyvinkin käyttää tässä yhteydessä esimerkiksi termiä *Vor-Urteil*, mikä toisi ilman totunnaisia, negatiivisia konnotaatioita esille sen merkityksen, missä hän käsitettä pääasiassa käyttää (Kusch 1986, 111).

yhteenkuuluvuudelle (*Zugehörigkeit*)¹¹⁴ syntyy Gadamerin mukaan yhteisten ennakkoluulojen, eli tietyn kulttuuripiirin sisällä jaettujen käsitysten myötä.¹¹⁵ Tarkastellessani ennakkoluuloja yhteenkuuluvuuden ilmentäjinä pyrin vertaamaan Gadamerin käsityksiä toiseen Heideggerilta vaikutteita saaneeseen saksalaiseen ajattelijaan, teologi Rudolf Bultmanniin, joka Gadameria muistuttaen pitää ”elävää suhdetta” tulkinnan kohteeseen (*Lebensverhältnis zu der Sache*) ymmärtämisen edellytyksenä (luku 5).¹¹⁶

Edellä hahmottelemani jaottelua niiden kolmen kontekstin välillä, joissa ennakkoluulot kulloinkin hieman eri merkityksessä ilmenevät, ei tule ajatella ehdottoman sitovana. Kuten jo aiemmin mainitsin, ei siirtymä kontekstista toiseen ole yksiselitteinen, eikä niitä sen vuoksi pidä käsitellä abstraktisti toisensa poissulkevinä vaihtoehtoina.¹¹⁷ Tulemme huomaamaan, miten häilyvä on esimerkiksi rajanveto ennakkoluulojen ontologisen ja epistemologisen tulkinnan välillä. Tämä johtuu osaltaan Gadamerin esitystavan suurpiirteisyydestä, mutta ennen kaikkea siitä, että rajallisuutta ja äärellisyyttä korostava filosofinen hermeneutiikka luopuu modernin kartesiolaisen filosofisen perinteen ytimen muodostavasta täydellisen tietoisesta subjektista kaiken tiedon varmana auktoriteettina. Vaikutushistoriallinen tietoisuus (*wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*), eli historiallisena tematisoitu inhimillinen tietoisuus, kun on Gadamerin mukaan ”enemmän olemista kuin tietoisuutta.”¹¹⁸

Toisaalta Gadamerin ajatus tulkitsijan ja kohteen kiinnittymisestä yhteisten ennakkoluulojen välityksellä toisiinsa liittyy vahvasti myös siihen tapaan, jolla ennakkoluulot meille historian saatossa periytyvät – siis viime kädessä käsitykseen ihmisestä historiallisena olevana. Tulkitsijan ja kohteen yhteenkuuluvuus, saman tradition jakaminen tavalla tai toisella, on selvästi historiallisuuden ontologinen ilmentymä, joka luo edellytyksen hengentieteelliselle ymmärtämiselle. Koska ymmärtäminen ei kuitenkaan merkitse ainoastaan traditioon ”kasvamista”, sen

¹¹⁴ Käännän *Zugehörigkeitin* yhteydestä riippuen ’kuulumiseksi’ tai ’yhteenkuuluvuudeksi’.

¹¹⁵ WM, 299–300.

¹¹⁶ GE, 126.

¹¹⁷ Gadamerin suorittama analyysi ennakkoluuloista ei myöskään suoraviivaisesti noudata edellä luonnosteltua järjestystä.

¹¹⁸ RHI, 247.

kritiikitöntä omaksumista, asettaa Gadamer yhteenkuuluvuutta vastaan traditiosta etäännyttämisen hengentieteellistä ymmärtämistä olemuksellisesti konstituivana tekijänä. Etäännyttäminen traditiosta puolestaan merkitsee sitä, että pinnalle nousee (epistemologinen) kysymys tulkitsijan ennakkoluulojen oikeellisuudesta (luvut 4.4. ja 4.5.).

Mahdollisista hankaluuksista huolimatta uskon, että Gadameria systemaattisemmin suoritettu ja ennakkoluulon eri ulottuvuudet huomioiva käsitteellinen erottelu luo edellytykset hedelmälliselle tavalle lähestyä Gadamerin hermeneutiikkaa. Samalla se auttaa selvittämään, mitä Gadamer ennakkoluuloilla loppujen lopuksi tarkoittaa. Ennakkoluulojen varsinainen tarkastelu lähtee seuraavassa luvussa liikkeelle siitä, mistä Gadamerkin *Wahrheit und Methodessa* ennakkoluulojen käsittelynsä aloittaa, eli käsittehistoriallisesta analyysistä.

3.2. Käsitteen historiaa: valistuksen ennakkoluulokritiikin kritiikki

Gadamer käynnistää ”ymmärtämisen olemuksellisen ennakkoluuloisuuden” analyysinsä *Vorurteilin* käsittehistoriallisella tarkastelulla. Gadamerin tavoitteena on ensiksikin näyttää, miten vasta valistuksen myötä ennakkoluuloon liitettiin se lähtökohtaisesti negatiivinen painotus, joka sillä on säilynyt aina meidän päiviimme saakka. Samalla Gadamer pyrkii osoittamaan tähän valistuksen ”ennakkoluuloon ylipäättään kaikkia ennakkoluuloja kohtaan”¹¹⁹ sisältyviä ongelmia, ja kääntämään nämä ongelmat hedelmälliseksi materiaaliksi ennakkoluulojen todellisen luonteen ja merkityksen esiin tuomisessa.¹²⁰

Vorurteilin käännösongelmien yhteydessä nousi jo esille se, kuinka termi ”neutraalissa” merkityksessään viittaa yksinkertaisesti sellaiseen arvostelmaan (*Urteil*), joka tehdään

¹¹⁹ WM, 275: ”das Vorurteil gegen die Vorurteile überhaupt.”

¹²⁰ Gadamer ei tarkastele valistusta tarkasti rajattuun aikakauteen sijoittuvana aatehistoriallisena ilmiönä, vaan ikään kuin sen sisällöstä käsin. Valistuksella Gadamer viittaa tiettyihin ennen kaikkea rationaalisuuteen liittyviin käsityksiin, sekä näiden käsitysten taustalla piileviin ennako-oletuksiin, ennakkoluuloihin. Gjesdalin mukaan valistus näyttäytyy Gadamerille ”yleisenä intellektuaalisena paradigmatana” (Gjesdal 2009, 121). Gadamerin voimakkaasti yleistävässä käsityksessä yksityiskohdat ja poikkeamat ”normaalista” jäävät vaille huomiota.

ennen (*Vor*) kuin kaikki sen sisältöön mahdollisesti vaikuttavat tekijät on tyhjentävästi käyty läpi. Gadamer viittaa saksankieliseen oikeudenkäytön terminologiaan, jossa *Vorurteil* merkitsee ennakkopäätöstä (*Vorentscheidung*), joka edeltää lopullisen tuomion julistamista. Vaikka syytetyn näkökulmasta ennakkopäätös Gadamerin mukaan useimmiten näyttäytyykin negatiivisena, ei tämä negatiivisuus liity ennakkopäätökseen sinänsä etukäteen tehtynä arvostelmana.¹²¹

Latinankielisessä *praeiudiciumissa* voidaan Gadamerin mielestä vielä havaita ennakkopäätökseen sisältyvä kaksiselitteisyyden mahdollisuus, jolloin kyse ei ole arvostelmasta, joka olisi väistämättä väärä, vaan joka pikemminkin voidaan nähdä yhtä lailla niin myönteisessä kuin kielteisessäkin valossa.¹²² Tämä merkitysulottuvuus on kuitenkin pitkälti pudonnut pois niistä käänkössanoista (esim. *prejudice*, *préjugé* tai *Vorurteil*), jotka vielä ilmiänsä puolesta hyvinkin yksiselitteisesti viittaavat latinankieliseen edeltäjäänsä.¹²³ Gadamerin mukaan *Vorurteilin* nykyinen merkitys 'ennakkoluulona' on seurausta valistuksesta, tarkemmin sanottuna valistuksen kaikkiin järjen liikkumatilaa rajoittaviin auktoriteetteihin – etupäässä uskontoon – kohdistamasta kritiikistä. Valistuksen myötä *Vorurteil* rajoittui siten merkitsemään ennen kaikkea perustelematonta arvostelmaa (*unbegründetes Urteil*).¹²⁴

Valistuksen kriittinen asenne ennakkoluuloja kohtaan oli yhtenevässä linjassa uuden ajan alusta lähtien huimin harppauksin kehittyneiden matemaattis-fysikaalisten luonnontieteiden omaksuman tiedon- ja tieteenihanteen kanssa. Wolf-Günther Jankowitz kuvaa filosofian ja ennakkoluulojen välistä, usein hyvinkin ambivalenttia suhdetta tarkastelevassa teoksessaan *Philosophie und Vorurteil*, miten filosofia aina Francis Baconista (1561–1626) ja René Descartesista (1596–1651) lähtien on pyrkinyt vapauttamaan ajattelun kaikista sitä kahlitsevista ennakkoluuloista. Esimerkiksi

¹²¹ WM, 275.

¹²² WM, 275.

¹²³ WM, 275. Jankowitz 1975, 5.

¹²⁴ WM, 275. Tutkielmani puitteissa ei ole mahdollista tarkemmin selvittää Gadamerin käsitehistoriallisen analyysin pätevyyttä, mutta joka tapauksessa tässä yhteydessä oleellista on, että *Vorurteilin* negatiivinen painotus *Wahrheit und Methoden* kirjoittamisen aikaan, eli 1950-luvulla lieene ollut kiistämätön tosiseikka. Näin voidaan ainakin päätellä vuodelta 1955 peräisin olevan filosofisen sanakirjan perusteella. Siinä *Vorurteil* määritellään arvostelmaksi (*Urteil*), joka on muodostettu ”ilman riittävää tietoa asiasta ennakkoon omaksuttujen mielipiteiden pohjalta.” (Hoffmeister 1955, 656: ”das ohne genügende Kenntnis der Sache auf Grund vorgefaßter Meinung gebildete Urteil.”)

Descartesin esikuvana rationaalisen ajattelun kulusta toimi ulkopuolisista häiriötekijöistä puhdistettu matemaattinen päättely, minkä seurauksena ajattelu alistettiin ajasta ja paikasta riippumattomien metodisten sääntöjen alaisuuteen. Siten toden tiedon ensisijaisiksi kriteereiksi muodostuivat sen varmuus, objektiivisuus ja toistettavuus.¹²⁵ Samalla tiedon ja totuuden piirin ulkopuolelle suljettiin se puoli inhimillisestä todellisuudesta, joka yhtäältä oli tekemisissä muuttuvan ja ainutkertaisen, toisaalta elämän suurten peruskysymysten kanssa. Valistuksen rationaalisuus, ennakkoluuloistaan riisuttu järki, on siis nähtävä tätä taustaa vasten, jossa ilmenee matemaattis-fysikaalisten luonnontieteiden jatkuva edistys sekä filosofian kytkeytyminen osaksi tätä kehityskulkua.¹²⁶

Gadamerin tavoitteena *Wahrheit und Methodessa* ei kuitenkaan ole filosofian ja luonnontieteiden välillä vallitsevan vuorovaikutuksen osoittaminen (mitä esimerkiksi Heidegger ansiokkaasti tekee), vaan hengentieteissä tapahtuvan ymmärtämisen kuvaaminen. Kiinnostuksen kohteeksi nouseekin nyt kysymys siitä, millaisen asenteen hengentieteet ovat omaksuneet valistuksen äärimmäiseen rationaalisuuteen nähden eli mikä on hengentieteiden ja ennakkoluulojen välinen suhde.

Gadamer kuvaa ennakkoluulojen historiallisen tarkastelun ohessa, kuinka hengentieteet – historismin muodossa – kaikesta valistukseen kohdistamastaan kritiikistä huolimatta itse asiassa ponnistavat juuri valistuksen asettamalta perustalta. Mutta miten tämä ilmeisen paradoksaaliselta kuulostava asetelma on oikein voinut kehkeytyä? Onhan historismi totunnaisesti ymmärretty pikemminkin valistuksen arkkivihollisen romantiikan perillisenä – romantiikan, joka asetti kaikkivoipaisen järjen vastakohdaksi myytin, tunteen ja perinteen.

Valistukselle ja romantiikalle on kuitenkin Gadamerin mukaan yhteistä, ”että kumpaisenkin perustana on samanlainen murros perinteen merkitysjatkuvuudessa.”¹²⁷ Tämä murros ilmenee valistuksen osalta siinä, miten se hylkää perinteen kaikenlaisen

¹²⁵ Jankowitz, 1975, 27, 37, 40.

¹²⁶ Tähän liittyen Richard Rorty huomauttaa, miten filosofia muovautui itsenäiseksi akateemiseksi oppialakseen vasta 1800-luvulla. Esimeriksi Descartes, ensimmäinen ”moderni” filosofi, piti tavoitteenaan luonnontieteiden puolustamista teologian ylivaltaa vastaan, ei suinkaan erityisen ”filosofisen” järjestelmän kehitlemistä (Rorty 1980, 131).

¹²⁷ WM, 280: ”[...] daß es der gleiche Bruch mit der Sinnkontinuität der Überlieferung ist, der beiden zugrunde liegt.”

auktoriteetin sekä aseman mahdollisena totuuden lähteenä asettaen sen ennakkoluuloista vapautuneen kriittisen järjen punnittavaksi ja arvioitavaksi. Romantiikka taas kääntää katseensa tyystin pois nykyhetkestä arvottaessaan vanhan jo lähtökohtaisesti uutta paremmaksi. Nykyhetki ja perinne muodostavat siten Gadamerin näkemyksen mukaan niin valistuksessa kuin romantiikassakin toisiinsa sovittamattoman vastakohtaparin.

Historismin aseman tässä romantiikan ja valistuksen ”yhtymäkohdassa” Gadamer kuvaa poleemiseen tyyliinsä seuraavalla tavalla:

”Kun valistukselle on selvää, että kaikki perinne, joka järjen edessä näyttäytyy mahdottomana, eli mielettömänä [*Unsinn*], voidaan ymmärtää vain historiallisesti palaamalla menneisyyden [omaan] käsitysmailmaan, niin merkitsee romantiikan myötä nouseva historiallinen tietoisuus valistuksen radikalisointia.”¹²⁸

Gadamerin tulkinnassa historismin perustavanlaatuisiksi puutteeksi muodostuu se, miten historismi, nähdessään kaiken historiallisen sinänsä arvokkaana, jota tulee tarkastella vain siitä itsestään käsin, tulee samalla eristäneeksi historian nykyhetkestä irralliseksi saarekkeekseen. Näin Gadamerin kritiikki muistuttaa Nietzschen toisessa ”epäajanmukaisessa mietelmässään” käsittelemää ”antikvaarista” kiinnostusta historiaan, joka liiallisiin mittoihin paisuneena ”ei enää säilytä elämää, vaan muumioi sen.”¹²⁹ Siinä missä Nietzsche oli huolissaan historismin elämälle vastakkaisista tendensseistä, on Gadamerin mukaan historismin puutteena historian ja perinteen ”universaalin”, nykyhetkessä aina uudestaan välittyvän totuuden kiistäminen historiallisen totuuden nimissä.¹³⁰ Katkoksen sijaan Gadamer haluaa tuoda esille historian ja perinteen vaikutuksen hengentieteellisessä ymmärtämisessä vastoin luonnontieteiden mallin mukaista objektiivisuutta ja riippumattomuutta.¹³¹ Ja vaikkei Gadamer näin aivan sanasta sanaan lausukaan, voidaan nimenomaan ennakkoluulojen

¹²⁸ WM, 280: ”Wenn es für die Aufklärung feststeht, daß alle Überlieferung, die sich vor der Vernunft als unmöglich, d.h. als Unsinn darstellt, nur historisch, d.h. im Rückgang auf die Vorstellungsweise der Vergangenheit, verstanden werden kann, so bedeutet das historische Bewußtsein, das mit der Romantik heraufkommt, eine Radikalisierung der Aufklärung.” Historiallisella tietoisuudella Gadamer viittaa historismiin liittyen käsitykseen, jonka mukaan todellisuuden asiat ja ilmiöt ovat historiallisen kehityksen tulosta.

¹²⁹ Nietzsche 2005, 30–31 [27].

¹³⁰ WM, 280. Universalilla en viittaa mihinkään yliajalliseen totuuteen, vaan siihen, että perinteen sisältämät merkitykset välittyvät muodossa tai toisessa nykyhetkeen.

¹³¹ Dutt 2000, 14–15.

nähdä ilmentävän sitä inhimilliselle toiminnalle luonteenomaista jatkuvuutta, osallisuutta kaikille yhteisestä (kulttuuri)perinteestä, jonka metodinen tiedekäsitys pyrkii kiistämään, tai vähintäänkin jättää huomioimatta.

Historismin puutteellista itseymmärrystä heijastelee toisaalta myös se, että pyrkiessään täydellisesti uppoutumaan menneen maailman käsityksiin historismi unohtaa tosiasiallisesti oman historiallisuutensa, eli sen, että historia kuitenkin tavalla tai toisella on aina läsnä myös nykyhetkessä. Historian roolia korostaessaan Gadamer päätyy toteamaan, että ”todellisuudessa historia ei kuulu meille, vaan me kuulumme siihen.”¹³² Historian ja tradition jatkuvan vaikutuksen voidaan nähdä ilmenevän esimerkiksi siinä, ”mitä” ja ”miten” kulloisessakin historiallisessa tilanteessa ajattelemme, sillä tämä tapahtuu aina historiasta kumpuavan esiymmärryksen eli ennakkoluulojen pohjalta. Frank Ankersmit kutsuukin *Wahrheit und Methode*a historismin ”huipentumaksi”, sillä siinä todellisuuden eri asioiden ja ilmiöiden lisäksi historiallistetaan myös itse historioitsija.¹³³

3.3. Gadamerin kritiikin kritiikki

Gadamerin eittämättä mutkia suoristeleva analyysi valistuksen ja ennakkoluulojen välisestä suhteesta on altis myös kritiikille. Ilmeisin vastaväite kohdistuu siihen, kuinka yksipuolisen käsityksen valossa Gadamer valistusta tarkastelee. Valistus kun näyttäytyy Gadamerille lähinnä rationaalisuutta ja subjektin tietoisuutta ylikorostavana aatehistoriallisena traditiona, joka saa huipentumansa Fichten idealistisessa filosofiassa.¹³⁴ Tutkielman aiheen kannalta kiinnostavampi on kuitenkin Kristin Gjesdalin esiin nostama kysymys liittyen siihen, mikä on loppujen lopuksi yhteys

¹³² WM, 281: ”In Wahrheit gehört die Geschichte nicht uns, sondern wir gehören ihr [.]”

¹³³ Ankersmit 2005, 197.

¹³⁴ Gadamer viittaa Fichten vastineessaan David Demeterin kritiikkiin, jonka jälkimmäinen esittää artikkelissa *Gadamer's Critique of the Enlightenment. Wahrheit und Methode*ssa Gadamer ei selvästi tuo tätä seikkaa esille, mikä näkyy muun muassa siinä, että Demeter (sekä myös Gjesdal) Gadameria kritisoidessaan vetoaa Kantin ajatteluun (Demeter 1997, 276).

valistuksen vastustamien ennakkoluulojen sekä gadamerilaisittain tulkitun, ymmärtämiselle välttämättömän esiymmärryksen välillä.¹³⁵

Kantin ohjelmajulistuksessa *Vastaus kysymykseen: Mitä on valistus?* vuodelta 1784 merkitsee valistus ”ihmisen pääsemistä ulos hänen itsensä aiheuttamasta alaikäisyyden tilasta. Alaikäisyys on kyvyttömyyttä käyttää omaa järkeään ilman toisen johdatusta.”¹³⁶ Kant painottaa kirjoituksessaan, miten järjen tulisi ennen kaikkea julkisessa keskustelussa olla vapaa kaikenlaisesta dogmaattisuudesta.¹³⁷ Ne ennakkoluulot, joita vastaan Kant hyökkää, liittyvät sellaisiin käsityksiin ja uskomuksiin, jotka vain kriittikittömästi omaksutaan tosina ja siten kavennetaan järjen mahdollista liikkumatilaa.¹³⁸

Kantin luonnehdintaa voidaan David Demeteriä seuraillen pitää valistuksen ”käytännöllisen sanoman” ilmentymänä, johon ei kuitenkaan vielä eksplisiittisesti sisälly erityisiä filosofisia perusteita järjen käytön mahdollisuuksille.¹³⁹ Mikäli Gadamerin kritiikin ajatellaan kohdistuvan nimenomaan tähän valistuksen omaa järjenkäyttöä korostavaan tendenssiin, päädytään helposti tulkitsemaan Gadamer jonkinlaiseksi inhimillisen järjen ominaisuuksia halveksuvaksi dogmaatikoksi tai peräti irrationalistiksi. On kuitenkin syytä muistaa, kuten Gjesdalkin toteaa, ettei Gadamerin kriittinen tulkinta valistuksesta suinkaan tarkoita sitä, että Gadamer olisi täydellisesti valistuksen ”projektia” vastaan.¹⁴⁰ Lyhyessä mutta ärhäkässä vastineessaan Demeterille Gadamer itse asiassa toteaaakin, että ”se mitä Kant kutsuu valistukseksi vastaa todellisuudessa sitä, mitä hermeneutiikkakin tavoittelee.”¹⁴¹

¹³⁵ Gjesdal 2009, 125.

¹³⁶ Kant 1912, 35 [87]: ”der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen.” (Kursiivit poistettu.)

¹³⁷ Kant 1912, 37 [89].

¹³⁸ Gjesdal 2009, 126.

¹³⁹ Demeter 1997, 283.

¹⁴⁰ Gjesdal 2009, 131.

¹⁴¹ Gadamer 1997, 287: ”What Kant calls Enlightenment in truth corresponds to what hermeneutics has in view.”

Valistuksen ideaalin kertakaikkisen romuttamisen sijaan Gadamer haluaa osoittaa, niin kuin vaikkapa Kant aikanaan, ne rajat, joiden puitteissa järjen oma auktoriteetti on perusteltu: ”Meitä voi kiinnostaa vain kysymys siitä, onko kaikki inhimilliset ennakoasenteet ja sosiaaliset ennakkoluulot hajottava [fichteläinen] täydellistynyt valistus mielekäs vaatimus.”¹⁴² Siinä missä valistuksen kritiikin kärki kohdistuu ennakkoluuloihin eräänlaisena epistemologisena (sekä moraalisena) uhkana, esteenä rationaalisuuden leviämiseksi, pyrkii Gadamer tarkastelemaan ennakkoluuloja laajemmassa kehyksessä, osana äärellis-historiallista inhimillistä olemista. Gadamerin mukaan ajattelua, ja siten myös ennakkoluulojen tarkastelua, ei nimittäin voida yksinkertaisesti vain abstrahoida irti inhimillisestä olemisesta – olemisesta, jota pohjimmiltaan luonnehtii historiallisuus. Gadamerin tulkinnassa ontologinen näkökulma säilyy aina vähintäänkin taustalla. Onko Gjesdal siis oikeassa todetessaan, että ”[se] ennakkoluulojen käsite, jonka maineen Gadamer haluaa palauttaa, ei ole sama, jota valistusajattelijat kritisoivat”?¹⁴³

Gjesdalilta jää kuitenkin mielestäni havaitsematta, ettei Gadamerin ennakkoluulokäsitystä ole mahdollista palauttaa pelkäksi ontologisen esiymmärryksen kuvaukseksi. Vaikka historiallisuuden ontologian nojalla Gadamer ikään kuin luopuu puhtaiden, inhimilliselle tietoisuudelle kauttaaltaan läpinäkyvien arvostelmien mahdollisuudesta, ei tämä myöskään Gadamerin ajattelussa muuta miksiäkään sitä tosiseikkaa, että jatkuvasti teemme arvostelmia. Sen sijaan Gadamer pyrkii osoittamaan, että tekemiimme arvostelmiin vaikuttaa aina joukko sellaisia tekijöitä, joista emme ole tietoisia, minkä vuoksi hän tarkastelee arvostelmia pikemminkin ennakkoluuloina eli ”ennakoarvostelmina”. Gadamerin valistukseen kohdistaman argumentaation ydin pureutuu juuri tähän seikkaan, valistuksen ennakkoluulo-kritiikkiä vaivaavaan eräänlaiseen sisäiseen ristiriitaisuuteen, kun se ennakkoluulot hylätessään jättää samalla omat ennakkoluulonsa tyystin huomioimatta.

Vaikka valistuksen tavoitteena onkin ennakkoluulojen kriittinen tarkasteleminen, ei se silti aseta kyseenalaiseksi kaikista ennakkoluuloista ehkäpä keskeisintä, oletusta ajasta

¹⁴² Gadamer 1997, 287: ”For what matters to us can only be the question whether a completed enlightenment which would dissolve all human predisposition and societal prejudices is an intelligible claim.”

¹⁴³ Gjesdal 2009, 126: ”The notion of prejudices that Gadamer wishes to rehabilitate is not the one that Enlightenment thinkers criticized.”

ja paikasta riippumattoman järjen olemassaolosta. Pyrkimys vapautua ajattelua kahlitsevista irrationaalisista elementeistä, jotka on mahdollista paljastaa vetoamalla järkeen ylimpänä auktoriteettina, perustuu siten ennakkoluuloon, oletukseen ylihistoriallisesta järjestä, johon sisältyvistä perusteista valistus ei riittävässä määrin ole tietoinen.

Se mikä valistusajatteliijoilta jää Gadamerin mukaan huomaamatta, on jo moneen kertaan mainittu historiallisuus, kaiken inhimillisen toiminnan riippuvuus annetusta historiallisesta tilanteesta.¹⁴⁴ Äärellis-historiallinen perspektiivi pakottaa meidät myöntämään, että kaikista ennakkoluuloista vapaa järki on pelkkää harhakuvitelmaa. Gadamerille itselleen historiallisuus puolestaan toimii kaikkein perustavimpana ennakkoluulona, oletuksena, johon nähden ajattelun tulisi pysyä koherenttina. Tämän perusolettamuksen nojalla Gadamerin tulkinta valistuksesta on perusteltu, mutta aina on toki mahdollista esittää kysymys myös tämän ”premissin” mielekkyydestä. Gadamerin äärellisyyttä korostava näkökulma synnyttääkin filosofiselle hermeneutiikalle eräänlaisen metatason (itseviittaavuuden) ongelman, eli miten se kykenee oikeuttamaan tai jollain muulla tavalla ”perustelemaan” omat käsityksensä. Tähän liittyen Gianni Vattimo, entinen Gadamerin oppilas ja yksi nykyhermeneutiikan tunnetuimmista edustajista, toteaaakin, ettei Gadamer oikeastaan tarkastele ”radikaalisti” omien lähtökohtiensa perustalta kysymystä hermeneuttisesta ”rationaalisuudesta” eli tulkintojensa ”oikeellisuudesta”.¹⁴⁵

4. GADAMERIN HERMENEUTIIKAN PERUSTAVA KYSYMYS: ENNAKKOLUULOJEN OIKEELLISUUS

Pyркиessään Heideggerin avaamista lähtökohdista käsin käsitteellistämään hengentieteellisen ymmärtämisen luonnetta Gadamer päätyy korostamaan ymmärtämisen historiallisuutta ja sitä kautta sen rajallisuutta. Heideggerin tavoin Gadamer pitää ymmärtämistä tapahtumana, jonka osapuolina toimivat tulkitsijan oma esirakenne sekä tulkinnan kohteena oleva asia. Esirakenteen sijaan Gadamer kutsuu

¹⁴⁴ WM, 280.

¹⁴⁵ Vattimo 2005b, 183–184. (Suom. J. Vähämäki)

Wahrheit und Methodessa ymmärtämistä tulkitsijasta käsin jo valmiiksi määrittäviä ehtoja ennakkoluuloiksi. Gadamer ilmaisee ennakkoluulojen merkityksen seuraavalla, yhtä aikaa sekä juhlallisesti että provosoivasti kalskahtavalla tavalla: ”paljon arvostelmia enemmän muodostavat ennakkoluulot yksilön olemisen historiallisen todellisuuden.”¹⁴⁶

Gadamerin tapa asettaa ennakkoluulot ja arvostelmat toisiaan vastaan heijastelee esimerkillisellä tavalla sitä kriittistä asennetta, jota Gadamer osoittaa modernia kartesiolaista filosofiaa kohtaan. Kuten luvuissa 3.2. ja 3.3. nähtiin, laiminlyö jälkimmäinen historiallisuuden merkityksen olettaessaan kaiken ajattelun ja toiminnan palautuvan tekemistään arvostelmista täydelliseen tietoiseen subjettiin. Samasta lainauksesta käy ilmi hyvin myös se, miten ontologia ja epistemologia kytkeytyvät Gadamerin hermeneutiikassa toisiinsa: ymmärtämisen edellytyksenä toimivat ennakkoluulot ovat osa kunkin historiallisesti muotoutuvaa olemista. Olemista ja ymmärtämistä ei voi ajatella toisistaan riippumatta.

Osoitettuaan miten valistuksen läpikotaisin kriittinen asenne ennakkoluuloja kohtaan – joka siis ilmenee myös historismissa nykyhetken ja perinteen välisen katkoksen muodossa – on ristiriidassa inhimillisen olemisen historiallisen luonteen kanssa, ryhtyy Gadamer käsittelemään ennakkoluulojen positiivista merkitystä hengentieteellisen ymmärtämisen kannalta.

”Siten tulee aidosti historiallisen hermeneutiikan keskeinen kysymys, sen tietoteoreettinen peruskysymys muotoiltavaksi: mistä tulee ennakkoluulojen oikeellisuuden löytää perustansa? Mikä erottaa oikeutetut ennakkoluulot niistä kaikista lukemattomista ennakkoluuloista, joiden paljastaminen on kriittisen järjen kiistämätön tehtävä?”¹⁴⁷

4.1. Vaikutushistoria olemisen historiallisuuden ilmentäjänä

¹⁴⁶ WM, 281

¹⁴⁷ WM, 281–282: ”Damit wird die für eine wahrhaft geschichtliche Hermeneutik zentrale Frage, ihre erkenntnistheoretische Grundfrage, formulierbar: Worin soll die Legitimation von Vorurteilen ihren Grund finden? Was unterscheidet legitime Vorurteile von all den unzähligen Vorurteilen, deren Überwindung das unbestreitbare Anliegen der kritischen Vernunft ist?”

Ennakkoluulojen oikeuttamisen problematiikkaan syvennyttäessä on ensiksi tarpeen kiinnittää ne rajat, joiden puitteissa ennakkoluulojen tarkasteleminen Gadamerin mukaan ylipäätään tulee mahdolliseksi. Avaimet tähän on löydettävissä vaikutushistorian (*Wirkungsgeschichte*) sekä vaikutushistoriallisen tietoisuuden (*wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*) käsitteistä, joiden ympärille Gadamerin filosofinen hermeneutiikka pitkälti kietoutuu.¹⁴⁸

Vaikutushistoria on moniselitteinen käsite, jossa voidaan Grondinin mukaan nähdä kolme toisiinsa erottamattomasti kytköksissä olevaa merkitystasoa.¹⁴⁹ Alun perin vaikutushistoria on viitannut tutkimusperinteeseen, jossa huomio kiinnittyy siihen, millaisia vaikutuksia esimerkiksi kaunokirjallisella teoksella (tai miksei historiallisella tapahtumalla) ajan saatossa on ollut tai siihen on kytkeytynyt. Tässä muodossa vaikutushistoriallinen tutkimus ei ole mitenkään uusi ajatus, vaan sillä on ollut paikkansa muun muassa kirjallisuustieteessä eräänlaisena täydentävänä aputieteenä. Näin ajateltuna vaikutushistoriaan sisältyy käsitteellinen erottelu alkuperäisen teoksen tai tapahtuman sekä näiden myöhempien vaikutusten välillä. Tämä on filosofisen hermeneutiikan kannalta sikäli merkittävää, että Gadamer painottaa vaikutushistorian yhteydessä nimenomaan sitä seikkaa, että teosta ja sen vaikutusta ei ole suoralta kädeltä mahdollista pitää toisistaan erillään.¹⁵⁰

Vaikutushistoria merkitseekin Gadamerille ensisijaisesti jotain paljon perustavampaa kuin teoksen ja sen mahdollisten jälkivaikutusten tarkastelemista. Vaikutushistoria on ennen kaikkea ontologinen käsite, johon Gadamer pyrkii tiivistämään koko inhimillisen olemisen historiallisuuden. Laajimmassa mielessään vaikutushistoria tarkoittaakin historian vaikutusta ylipäätään eli sitä, miten menneisyys ”vaikutuksineen” väistämättä alituisesti määrittää nykyhetkeä.¹⁵¹ Historiallisuutemme myötä olemme aina riippuvaisia menneisyydestä, sillä sieltä meille välittyy se yhtäältä välttämättömänä näyttäytyvä, toisaalta taas uusille mahdollisuuksille avoin ”materiaali”, joka kaikkea

¹⁴⁸ Mm. Gander 2007, 120. Grondin 1994a, 144. Ankersmit 2005, 198.

¹⁴⁹ Grondin 1994a, 144.

¹⁵⁰ WM, 305–306. Grondin 1994a, 144. Ks. luku 4.5.

¹⁵¹ Grondin 1994a, 145.

olemistamme ja toimintaamme ohjaa.¹⁵² Historian vaikutus ilmenee ennen kaikkea siinä, miten historiasta periytyvät ennakkoluulot muodostavat elimellisen osan äärellis-historiallisesta olemisestamme.

Vaikutushistoriallisella tietoisuudella Gadamer haluaa yhtäältä korostaa historian aina enemmän tai vähemmän läsnä olevaa vaikutusta sekä toisaalta tämän vaikutuksen tiedostamista (kolmas merkitysulottuvuus).¹⁵³ Kaiken muun inhimillisen olemisen ja toiminnan mukana myös tietoisuus on historiallista. Tietoisuus historian vaikutuksesta (tietoisuuteen) jää kuitenkin väistämättä aina puutteelliseksi, kun hylätään ajatus absoluuttisen tiedon tai transsendentaalin subjektin olemassaolosta. Inhimillisen olemisen äärellisyydestä nimittäin seuraa, että mahdollisuus täydelliseen itsetietoisuuteen – kaikkien ennakkoluulojen tekemiseen läpinäkyviksi – putoaa laskuista pois. Siksi ”vaikutushistoriallinen tietoisuus” on Gadamerin mukaan ”ylittämättömällä tavalla enemmän olemista [*Sein*] kuin tietoisuutta [*Bewußtsein*, ”tietoisena olemista”].”¹⁵⁴ Vaikutushistoriallisen tietoisuuden käsitteeseen sisältyy siis eräänlainen sokraattinen paradoksi, sillä kyseessä on modernin filosofian perustana olevan tietoisuuden sijasta tietoisuus ilman läpikotaista tietoisuutta.

Gadamerin kuvaus historian likimain kaikkialle ulottuvasta vaikutuksesta herättää kysymyksen (tutkija)subjektin varsinaisesta asemasta suhteessa historian ”prosessiin”. Epäilykset siitä, että historia merkitsisi Gadamerille jopa eräänlaista itsenäistä substanssia saavat lisää pontta Gadamerin kirjoittaessa, miten ”todellisuudessa historia ei kuulu meille, vaan me kuulumme siihen.”¹⁵⁵ Onko loppujen lopuksi niin, että pyrkiessään käsitteellistämään inhimillisen olemisen ja ymmärtämisen historiallisuutta Gadamer alistaa samalla kaiken inhimillisen toiminnan todellisuuden varsinaisen subjektin, historian ehdoille, kuten esimerkiksi Frank Ankersmit väittää?¹⁵⁶ Grondin kuitenkin varoittaa näkemästä Gadameria historian ”ontologisoijana”. Vaikutushistoria ei merkitse Gadamerille historian täydellistä determinismia, vaan siinä pikemminkin

¹⁵² Grondin 1994a, 147.

¹⁵³ Grondin 1994a, 145.

¹⁵⁴ WM, 305–306, VW, 444. Schmidt 1987, 64. Lainaus: RHI, 247: ”wirkungsgeschichtliches Bewußtsein ist auf eine unaufhebbare Weise mehr Sein als Bewußtsein”

¹⁵⁵ WM, 281.

¹⁵⁶ Ankersmit 2005, 222.

tulee artikuloituksi olemisen historiallinen ja rajallinen luonne, joka Gadamerin mukaan on loppujen lopuksi tunnustettava kaiken ajattelun perustavaksi elementiksi.¹⁵⁷

Frank Ankersmith huomauttaa *Sublime Historical Experience* -teoksessaan vaikutushistorian käsitteen samankaltaisuudesta Kantin transsendentaaleihin kategorioiden nähden, vaikka juuri transsendentaalisuutta Gadamer hermeneutiikassaan historiallisuuden nimissä pyrkiikin välttämään. Vaikutushistoriassa on Ankersmitin mukaan oikeastaan kyse kaiken historiallisen ymmärtämisen edellytyksenä olevasta ”apriorisesta rakenteesta”, jolla ei ole suoraa yhteyttä konkreettiseen empiiriseen tietoon. Vaikutushistoria on yhtä lailla ”tyhjä” ja ”muodollinen” sekä siten myös ylihistoriallinen niin kuin ovat Kantin kategoriakin. Provokatiiviseen sävyyn Ankersmit lisää vielä, että vaikutushistorialla Gadamer näyttäisi suorastaan vihjaavan jonkinlaiseen ylihistorialliseen totuuteen historiasta, minkä Gadamer itse moneen otteeseen jyrkästi kiistää.¹⁵⁸

Vaikutushistorian ja transsendentaalien kategorioiden välillä piilee kuitenkin ratkaiseva ero, mikä paljastuu kiinnostavalla tavalla, kun vaikutushistoriaa tarkastellaan analogiana Heideggerin maailmassa-olemiseen (*In-der-Welt-sein*). Grondin kirjoittaa, että ”me olemme historiassa niin kuin me Heideggerin mukaan olemme ’maailmassa’.”¹⁵⁹ Maailmassa-olemisella Heidegger kuvaa sitä, miten täälläolona (*Dasein*) käsitetty ihminen on aina jo valmiiksi ”heitettynä” maailmaan (vrt. luku 2.1.). Maailma puolestaan on eräänlainen merkitysten ja viittaussuhteiden verkosto, jossa erilaiset asiat ja ilmiöt saavat merkityksensä nimenomaan suhteessa täälläoloon.¹⁶⁰ Maailmassa-olemisella Heidegger tekee pesäeroa kartesiolais-kantilaiseen filosofiaan, jossa subjektin ja maailman välinen suhde pyritään rakentamaan subjektin ja sen tietoisuuden ”nollapisteestä” käsin. Heideggerin näkökulma on sen sijaan holistisempi, sillä siinä ”subjektia” ja maailmaa ei ajatella toisistaan erillisinä, vaan eräänlaisina kokonaisuuden toisiaan määrittävinä ”osina”.¹⁶¹

¹⁵⁷ Grondin 1994a, 145–146.

¹⁵⁸ Ankersmit 2005, 222, 436.

¹⁵⁹ Grondin 1994a: ”Wir stehen in der Geschichte, wie wir nach Heidegger in der ’Welt’ sind.”

¹⁶⁰ SZ, 117–119 [154–156]. Pöggeler 1963, 53–55.

¹⁶¹ Pöggeler, 53. Grondin, 147.

Vaikutushistorian käsitteessä inhimillisen olemisen historiallisuus – suhde olemisen ja historian välillä – ilmenee Grondinin mukaan samalla tavalla kuin täälläolon ja maailman välinen suhde Heideggerin maailmassa-olemisessa. Maailmassa-olemisessa ja vaikutushistoriassa, joka käytännössä ilmenee traditioon tai traditioihin kuulumisessamme (*Zugehörigkeit zur Tradition*)¹⁶², on kyse oikeastaan saman asian kahdesta eri puolesta, äärellisen inhimillisen olemisen synkronisesta ja diakronisesta ulottuvuudesta. Me olemme yhtä lailla aina jo ”heitettynä” historiaan niin kuin me olemme maailmaankin. Toisin sanoen me ”löydämme” itsemme osana historiallisesti muodostunutta todellisuutta, jota puolestaan ei voida tarkastella riippumatta siitä partikulaarisesta ja siten väistämättä rajallisesta perspektiivistä, jolla historia meille avautuu. Siinä missä maailmaa ei pidä ajatella ”itsenäisestä” tietoisuudesta käsin (tai toisin päin), ei myöskään käsitystä historiasta tule rakentaa historiattoman subjektin pohjalle.¹⁶³

Kun Ankersmit yhdistää Gadamerin vaikutushistorian ja Kantin kategoriat toisiinsa, jää häneltä huomaamatta se seikka, että ne oikeastaan operoivat eri tasoilla. Kantin kategoriat ovat epistemologisia käsitteitä, jotka jäsentävät (transsendentaalisti) ihmisen tiedollista kokemusta, eli sitä tapaa, millä ihminen asioita ja olioita ajattelee tai havainnoi. Vaikutushistoria puolestaan on ensisijaisesti ontologinen kuvaus ihmisen historiallisuudesta. Gadamer seuraa tässä kohden Heideggerin (*Olemisen ja ajan*) jalanjalkia, sillä kumpikin pyrkii ensin käsitteellistämään inhimillisen olemisen perusrakenteen (maailmassa-oleminen, olemisen historiallisuus), minkä myötä vasta ylipäättään tulee mahdolliseksi varsinaisten epistemologisten kysymysten tarkasteleminen. Sen sijaan Kantilla, kuten kriittisen filosofian perinteessä yleisemminkin, tietoteoria edeltää ontologiaa.¹⁶⁴

Vaikutushistoriaa voidaan kyllä sikäli pitää transsendentaalina, ettei se muodollisesti ole aikaan tai paikkaan sidottua, mutta sisältönsä puolesta se kuitenkin ilmentää transsendentaalisuudelle vastakkaista käsitystä ajallisuudesta ja jatkuvasta muutoksesta.

¹⁶² Traditioon kuulumisen (*Zugehörigkeit zur Tradition*) ilmentää Gadamerille ”olemisen vaikutushistoriallisuutta” ja toimii myös ymmärtämisen edellytyksenä. Tähän teemaan palataan tarkemmin pääluvussa 5.

¹⁶³ Grondin, 147.

¹⁶⁴ Ricouer 1981, 45.

Toisin kuin transsendentaalifilosofian kohdalla, ei Gadamer pyri vaikutushistorian avulla ehdottoman varman, absoluuttisen perustan luomiseen, vaan pikemminkin kiistää ajallisuudesta riisutun perustan mahdollisuuden. Vaikutushistoriaan ei myöskään sisälly ajatusta transsendentaalista subjektista, jonka nojalla inhimillisestä toiminnasta olisi erotettavista historiallisesti muotoutuneesta kontekstista riippumattomia, ikuisesti samanlaisina pysyviä piirteitä.¹⁶⁵

Vaikutushistoria sekä vaikutushistoriallinen tietoisuus ovat Gadamerilla ennen kaikkea ontologisia termejä, kuvausta inhimillisen olemisen historiallisesta luonteesta, millä on toki myös omat epistemologiset seurauksensa. Vaikutushistoria muun muassa ilmentää sitä tapaa, millä menneisyys meille välittyy. Hengentieteellisen itseymmärryksen kannalta merkittävää on se, että vaikutushistorian myötä tutkija-subjektia ja tutkimuskohdetta ei ole mahdollista täydellisesti erottaa toisistaan. Kuten Mendelson asian ilmaisee, voidaan vaikutushistoriaa ajatella ”menneiden tulkintojen ketjuksi, jonka kautta tulkitsijan esiymmärrys on jo valmiiksi sidoksissa [tulkinnan] kohteeseen.”¹⁶⁶

Vaikutushistorialla Gadamer viittaakin muiden merkitysten ohella siihen, että tarkastelun kohteena oleva historiallinen asia tai ilmiö ei koskaan välity meille suoraan alkuperäisessä muodossaan, vaan nimenomaan siitä tehtyjen tulkintojen kautta. Paradoksaalisesti Gadamer kuitenkin kiistää jyrkästi sen johtopäätöksen, että vaikutushistoriasta tehtäisiin ymmärtämiselle jonkinlainen aputiede. Sen sijaan vaikutushistoria on historiallista ymmärtämistä ennen kaikkea tulkitsijan osalta luonnehtiva ehto, piirre jonka ”olemassaoloon” emme voi käytännössä vaikuttaa riippumatta siitä, tiedostammeko sen vai emme. Vaikutushistoria implikoi Gadamerille ainoastaan ”teoreettisen vaatimuksen” luopua siitä naiivista oletuksesta, että voisimme kohdata perinteen ”välittömästi” sen alkuperäisessä hahmossa. Gadamer ei suinkaan kiistä nk. reseptiohistoriallisen tutkimuksen mahdollisuutta, mutta haluaa pitää sen

¹⁶⁵ Nojaan tässä Robert Dostalın kuvaukseen Gadamerin ”transsendentaalisuudesta” (Dostal 2002, 252).

¹⁶⁶ Mendelson 1979, 55: ”the chain of past interpretations through which the preunderstanding of the interpreter is already linked with his object.”

tiukasti erillään omasta vaikutushistorian käsitteestään – vaikutushistoria kun ei Gadamerin mukaan ole erikseen objektivoitavissa.¹⁶⁷

Ennakkoluulojen oikeellisuuden problematiikkaan liittyen oleellista on luopuminen ajatuksesta valistuksen täydellisen läpinäkyvästä, itsetietoisesta järjestä arvostelmien lopullisena oikeuttajana. Ennakkoluuloja tulee Gadamerin mukaan toki reflektoida, mutta tämä onnistuu parhaimmassakin tapauksessa vain puutteellisesti. Täydellinen reflektiivisyys olisi mahdollista ainoastaan sellaisesta perspektiivistä käsin, joka sijaitsee historiallisen, äärellisen olemisen ulkopuolella.¹⁶⁸ Eroteltaessa oikeita ja vääriä ennakkoluuloja toisistaan ei siis voida yksinkertaisesti vain vedota aprioriseen järkeen ennakkoluulojen oikeellisuuden takaajana. Ennakkoluulojen oikeellisuudelle täytyy siten etsiä tukea jostakin muualta, ellei vain yksinkertaisesti tyydytä kaiken yhtäläisen arvokkaana kokevaan latteaan relativismiin.¹⁶⁹

Koska ennakkoluulojen oikeellisuutta ei voida määrittää apriorisesti, konkreettisesta historiallisesta tilanteesta irrallaan, lähtee Gadamer etsimään vastausta tähän ongelmaan tarkastelemalla sellaisia mekanismeja, joiden välityksellä ennakkoluulot historian kuluessa siirtyvät. Näin Gadamer liittää ennakkoluulojen analyysiinsä auktoriteetin (*Autorität*) sekä tradition (*Tradition*) käsitteet, joiden avulla hän pyrkii tuomaan reflektiivisen järjen rinnalle vaikutushistoriallisen tietoisuuden kanssa paremmin yhteensopivia, ennakkoluulojen legitimitietin takaavia elementtejä. Gadamer peilaa omaa tulkintaansa jälleen kerran valistuksen vastaavaan nähden osoittaen, että jälkimmäisen käsityksissä myös auktoriteetin ja tradition kohdalla ilmenee esimerkillisesti historiallisuudestaan riisutun järjen puutteet.

¹⁶⁷ WM, 305–306. Aiheesta lisää luvussa 4.5. Tässä voidaan nähdä esimerkki siitä, miten Gadamer ei varsinaisesti pyri muuttamaan konkreettista hengentieteellistä tutkimusta, vaan osoittaa ne rajat, joiden puitteissa se on pätevää.

¹⁶⁸ WM, 307.

¹⁶⁹ Relativismin ongelma ei oikeastaan sisälly äärellisyyttä korostavaan filosofiseen hermeneutiikkaan, vaikka päinvastaista helposti väitetäänkin. Grondin esittää tälle kaksi syytä: ensinnäkään todellisuudessa kukaan ei voi puolustaa täydellistä relativismia (kaikkien mielipiteiden yhtäläistä arvoa). Eri mielipiteiden välillä tehtävä valinta nimittäin perustuu aina johonkin ”syyhyn”, olkoonkin että nämä syyt eivät välttämättä ole täydellisen ”rationaalisia”, vaan vaikkapa kontekstuaalisia tai pragmaattisia. Toisaalta relativismi näyttäytyy mielekkäänä ongelmana vain, mikäli oletetaan absoluuttisen totuuden olemassaolo, johon ”suhteellisia” käsityksiä voidaan verrata, ja nimenomaan tämän filosofinen hermeneutiikka kiistää (Grondin 1990, 46–48). Filosofisen hermeneutiikan hengessä voidaan sanoa, että loppujen lopuksi kaikki totuus on relativistista: se riippuu aina siitä, ”mitä” kysytään ja ”miltä” vastauksia etsitään. Gadamer ei relativismia tuotannossaan juurikaan käsittele, ja esimerkiksi *Wahrheit und Methodessa* viittaa vain lyhyesti koko kysymyksen muodollisen tarkastelun mielettömyyteen (WM, 350).

4.2. ”Rehabilitaatio” jatkuu: auktoriteetti ja traditio

Valistuksen ”järkiuskonto” pyrki ennakkoluulojen tapaan kiistämään myös kaikkien auktoriteettien pätevyyden – järjen omaa auktoriteettia lukuun ottamatta. Valistus toki osuu Gadamerin mukaan siinä mielessä oikeaan, että ”[s]ikäli kun auktoriteetin voimassaolo astuu oman arvostelman tilalle, on auktoriteetti todellakin [haitallisten] ennakkoluulojen lähde.”¹⁷⁰ Humeen giljotiinia mukaillen voidaan sanoa, että auktoriteetin olemassaolo ei tietenkään vielä itsessään riitä takeeksi sen pätevyydestä tai oikeutuksesta, vaikka Gadameriin on myös tällainen käsitys virheellisesti yhdistetty.¹⁷¹ Valistuksen jo moneen kertaan todettu *hybris* ilmenee kuitenkin siinä, ettei se myönnä auktoriteeteille minkäänlaista asemaa mahdollisena totuuden lähteenä.

Valistuksen näkemys auktoriteeteista tyystin niin järjelle kuin vapaudellekin vastakkaisina on ristiriidassa sen kanssa, miten auktoriteetit sekä niiden oikeellisuus todellisuudessa useimmiten puntaroidaan. Gadamerin tulkinnan mukaan tietyn auktoriteettiaseman hyväksyminen perustuu nimittäin viime kädessä tietoon siitä, että kyseisellä auktoriteetilla on tässä tapauksessa paremmat edellytykset totuuden ”tarjoamiseksi”. Auktoriteetin arvostelmalle annetaan siten etusija omaan arvostelmaan nähden vasta harkinnan jälkeen, ei pelkästä kuuliaisuudesta. Auktoriteettien olemassaolo tulee aina uhanalaiseksi siinä vaiheessa, kun niiden oikeutusta aletaan epäillä ja niiden asemaa ei enää noin vain hyväksytä. ¹⁷²

Arkipäiväisenä esimerkkinä auktoriteetista voidaan pitää (sosiologian oppikirjoistakin tuttua) potilaan ja lääkärin kohtaamista. Tässä jälkimmäinen edustaa institutionaalisen lääketieteellisen tiedon omaavaa auktoriteettia, jonka käsiin potilas vapaaehtoisesti – vastaanotolle saapuessaan – oman terveytensä luovuttaa. Koska lääkärin auktoriteetti perustuu vain ja ainoastaan koulutuksen ja käytännön myötä hankittuun tiedolliseen ylivertaisuuteen, on potilaalla siten periaatteessa mahdollisuus (vapaus) kyseenalaistaa

¹⁷⁰ WM: ”Sofern die Geltung der Autorität an die Stelle des eigenen Urteils tritt, ist Autorität in der Tat eine Quelle von Vorurteilen.”

¹⁷¹ Esim. Jürgen Habermas tuntuu tulkitsevan Gadameria tällä tavalla. Habermasin ja Gadamerin välistä debattia käsitellään luvussa 4.6.

¹⁷² WM, 283–284.

lääkäriin auktoriteettiasema ennen kaikkea perehtymällä lääketieteelliseen tutkimukseen ja käytäntöön.¹⁷³ Viimeaikaiset valelääkärien paljastumiset ovat hyvä osoitus siitä, miten auktoriteetin asema voidaan kyseenalaistaa sekä edelleen purkaa. Gadamerin auktorikäsityksessä on lisäksi oleellista, ettei mikään auktoriteetti ole absoluuttinen: lääketieteellinen tieto, niin kuin kaikki muukin tieto, muuttuu ajan saatossa, minkä vuoksi lopullinen, ikuinen totuus jää aina ideaaliksi.

Hengentieteellisen ymmärtämisen kannalta keskeisimpänä auktoriteetin muotona Gadamer pitää traditiota. Tradition merkitys auktoriteettina piilee viime kädessä siinä, että Gadamerin mukaan menneisyyden oman, ei siis vain puhtaasti historiallisen, totuuden – auktoriteetin – tunnustaminen toimii edellytyksenä kaikelle hengentieteelliselle ymmärtämiselle.¹⁷⁴ Tätä ensi näkemältä vähintäänkin kyseenalaiselta vaikuttavaa ajatusta on syytä yrittää selventää jäljittämällä aluksi sitä, mitä Gadamer *Wahrheit und Methodessa* tradition käsitteellä varsinaisesti tarkoittaa.

Tradition auktoriteettiasemaa tarkastellessaan Gadamer lähtee liikkeelle romantiikan valistuskritiikistä, joka pyrki antamaan traditiolle oikeutta valistuneen järjen universaalien vaatimusten puristuksessa.¹⁷⁵ Kuten jo monessa kohdassa on tullut esille, seuraa olemisen historiallisuudesta, että käsityksiämme määrittää aina enemmän tai vähemmän suuri joukko tekijöitä, joista emme ole täydellisen tietoisia. Gadamer määrittelee alustavasti tradition romantiikan tulkintaa noudattaen sellaisiksi menneisyydestä periytyviksi merkityssisällöiksi (ennakkoluuloiksi), jotka pätevät ”ilman todisteluita [*ohne Begründung*]”. Gadamer kuitenkin kritisoi romantiikan käsitystä traditiosta, joka – samoin kuin edellä menneisyyden ja nykyisyyden välisen suhteen osalta (s. 36–37) – asettuessaan valistukseen nähden päinvastaiselle kannalle itse asiassa hyväksyy valistuksen tekemän jaottelun vastakohtapariin traditio – (järjen) vapaus. Romantiikka myöntää ”luonnollisesti kehittyneille” traditioille etusijan järkeen nähden, mutta samalla suhde nykyhetken ja menneisyydestä meille kantautuvan

¹⁷³ Lääkäriin auktoriteettia tietysti lisäävät ne puitteet, jossa vastaanotto tapahtuu. Esimerkin tarkasteleminen sosiologisesta näkökulmasta jääköön silti tekemättä. Toisaalta internetin yleistymistä seurannut tiedonsaannin vapautuminen on tehnyt auktoriteettien kyseenalaistamisesta yhä tavanomaisempaa (joskaan ei aina ehkä perustellumpaa).

¹⁷⁴ WM, 294–295.

¹⁷⁵ WM, 285.

tradition välillä jää yhtä lailla hedelmättömäksi kuin valistuksenkin osalta tiivistyksen eräänlaiseen ehdottomaan joko-tai -valintaan.¹⁷⁶

Sen sijaan Gadamer haluaa korostaa, ettei traditiota ja järkeä (tai vapautta) tule ajatella yksinkertaisesti vain toisilleen vastakkaisina periaatteina. Tradition hyväksyminen tai hylkääminen yhtenä auktoriteetin muotona alistuu samojen periaatteiden alaisuuteen kuin muutkin auktoriteetit, joiden asema tunnustetaan vasta harkinnan jälkeen. Tradition säilymisen edellytyksenä onkin sen enemmän tai vähemmän aktiivinen säilyttäminen. Traditio ”on luonnostaan säilyttämistä”, kirjoittaa Gadamer lisäten vielä, että ”[s]äilyttäminen on järjen teko, tosin sellainen, jota luonnehtii huomaamattomuus.”¹⁷⁷ Mikäli traditiota ja sen sisältämiä käsityksiä, jotka välittyvät meille ennakoluuloina, ei omaksuta yhä uudestaan ja uudestaan, liitetä osaksi nykyhetken merkityshorisonttia, menettää se väistämättä ajan kuluessa elinvoimansa ja muuttuu puhtaasti antikvaarisen kiinnostuksen kohteeksi, ellei sitten katoa kokonaan. Jonkin tietyn tradition hyväksyminen ja omaksuminen tapahtuu siis vapaan mutta rajallisen järjen ehdoilla – järjen, jonka piirteeksi Gadamer haluaa kaiken aktiivisen ja uutta luovan toiminnan ohella liittää myös säilyttämisen kaltaisia ”konservatiivisia” ominaisuuksia.¹⁷⁸

Historiallisten hengentieteiden ymmärtämistä käsitteellistävän hermeneutiikan kannalta osoittautuu tradition asema auktoriteettina erityisen kiinnostavaksi, sillä juuri traditio, tietyllä tavalla välittynyt kulttuurinen perinne, muodostaa näiden tieteiden tutkimuskohteen. Nyt kysymys kuuluu, millä tavoin hengentieteiden tulee suhtautua traditioon nimenomaan sellaisena auktoriteettina, joka olemisen historiallisuuden näkökulmasta tarkasteltuna näyttäytyy toisaalta välttämättömänä, toisaalta taas ainakin jossain määrin myös legitiiminä?¹⁷⁹

Gadamerin filosofinen hermeneutiikka lähtee liikkeelle siitä Heideggerin muotoilemasta ajatuksesta, ettei ymmärtäminen ole ainoastaan yksi tietämisen laji muiden joukossa,

¹⁷⁶ WM, 285–286.

¹⁷⁷ WM, 286: ”Sie ist ihrem Wesen nach Bewahrung [...] Bewahrung aber ist eine Tat der Vernunft, freilich eine solche, die durch Unauffälligkeit ausgezeichnet ist.”

¹⁷⁸ WM, 286.

¹⁷⁹ Hengentieteellisen tutkimuksen kannalta keskeisenä auktoriteettina voidaan pitää tutkimustraditiota. Tämä näkyy heti siinä, miten tutkimus käynnistetään aina perehtymällä aiempaan tutkimukseen.

vaan yleisemmin täälläolon tapa olla, suhtautua itseensä ja ympäristöönsä.¹⁸⁰ Tämä ymmärtämisen perustavanlaatuinen ulottuvuus on kuitenkin laiminlyöty yrityksissä luoda ymmärtämisestä hengentieteille oma metodinsa. Ymmärtämistä ei pidä suoralta kädeltä korottaa hengentieteiden metodiseksi kulmakiveksi, vaan pikemminkin – kuten esimerkiksi Linge Gadameria tulkitsee – tulisi pyrkiä säilyttämään yhteys hengentieteissä tapahtuvan ymmärtämisen sekä laajemman ja tavanomaisemman ns. arkiymmärryksen välillä.¹⁸¹ ”Hengentieteellinen tutkimus”, väittää Gadamer, ”ei voi ajatella sitä tapaa, jolla me historiallisina olevina [eli ”arkikokemuksessa”] suhtaudumme menneisyyteen, itselleen täydellisesti vastakkaisena.”¹⁸²

Samalla tavalla kuin tradition omaksumisen ja säilyttämisen kohdalla, joka osaltaan siis konstituoii historiallista olemistamme, myös hengentieteellisen ymmärtämisen edellytyksenä toimii sellainen suhde perinteeseen, joka kokee perinteen tavalla tai toisella puhuttelevan tässä ja nyt.¹⁸³ Historiallinen tutkimus ei kaikesta metodiikastaan huolimatta palaudu ainoastaan menneisyydestä kantautuvien merkitysten objektiiviseen, tieteelliseen tarkastelemiseen. Historiallisessa tutkimuksessa on nimittäin samalla kyse myös tutkimuksen kohteeksi otetun perimätiedon tai perinteen (*Überlieferung*)¹⁸⁴ välittämisestä edelleen, sen säilyttämisestä, joka tapahtuu riippumatta siitä, onko tutkija tästä tietoinen vai ei. Gadamerin mukaan tieteellistä kiinnostusta historiaa kohtaan ei pidä ajatella kaikesta muusta menneisyyteen kiinnittyneestä inhimillisestä toiminnasta irrallisena alueena, vaan yhtenä historiallisen olemisen elementeistä.¹⁸⁵

¹⁸⁰ VW, 439–440.

¹⁸¹ Linge 1973, 546.

¹⁸² WM 286: ”Geisteswissenschaftliche Hermeneutik kann sich nicht zu der Weise, wie wir als geschichtlich Lebende zur Vergangenheit uns verhalten, nicht in einem schlechthinnigen Gegensatz denken.”

¹⁸³ WM, 287. Tämä tulee Gadamerin mukaan ilmi heti siitä, mitä valitaan tutkimuksen kohteeksi. Yleisesti ottaen luonnehtii hengentieteellistä ymmärtämistä eräänlainen polariteetti tutun (puhuttelevan) ja vieraan (selittämättömän) välillä. Kyse ei ole Gadamerilla pelkästä tradition sokeasta omaksumisesta.

¹⁸⁴ Gadamer käyttää *Wahrheit und Methodessa* hieman sekalaisesti termejä ’*Tradition*’ ja ’*Überlieferung*’. Pitäydyn tässä siinä tulkinnassa, että *Tradition* merkitsee lähinnä muodollisella tasolla historian vaikutusta meissä. *Überlieferung* puolestaan viittaa enemmän sisällölliseen puoleen (traditioon tutkimuskohteena), siihen periytyneeseen tietoon, minkä välityksellä traditio kulloinkin meille välittyy. *Traditionin* käännettä ’traditioksi’, *Überlieferungin* ’perinteeksi’.

¹⁸⁵ WM, 286–289.

Gadamerin näkemys on jatkoa Heideggerin *Olemisessa ja ajassa* tekemälle tulkinnalle olemisen historiallisuuden sekä historiankirjoituksen välisestä suhteesta, kuten voidaan seuraavan lainauksen perusteella päätellä:

”Täälläolo voi paljastaa, säilyttää ja nimenomaan jatkaa traditiota. Tradition paljastamiseen ja sen avaamiseen, mitä ja miten traditio »välittää«, voidaan tarttua itsenäisenä ongelmana. Näin täälläolo saavuttaa olemistavan, joka sisältää historian tarkastelun ja tutkimuksen. Mutta historian tutkimus [...] on mahdollinen kysyvän täälläolon olemistapa vain, koska historiallisuus on määräävä piirre täälläolon olemisen perustassa. [...] Historiankirjoituksen puuttuminen ei todista täälläolon historiallisuutta vastaan, vaan todistaa tämän olemismuodon määrättyä modusta. Aikakaudelta voi puuttua historiankirjoitus vain, koska se on »historiallinen«.”¹⁸⁶

4.3. Ennakkoluulojen oikeuttaminen – ontologiasta epistemologiaan

Tähänastisen tarkastelun perusteella on tullut selväksi ennakkoluulojen asema osana historiallisesti muovautuvaa olemistamme, mitä Gadamer kuvaa vaikutushistorian käsitteellään. Analyysillään traditiosta yhtenä mahdollisena auktoriteettina, totuuden lähteenä, Gadamer haluaa osoittaa, että ennakkoluulojen omaksuminen (tradition muodossa) ei välttämättä suinkaan ole ristiriidassa järjen ja rationaalisuuden kanssa. Kyse on pikemminkin siitä, että oman rajallisuutemme tunnustamisen myötä meidän tulee luopua järjelle myönnetystä asemasta sellaisena auktoriteettina, joka apriorisesti, historiallisesta tilanteesta riippumatta, pystyy erottamaan oikeat ja väärät ennakkoluulot toisistaan.

Historiallisten hengentieteiden perinteeseen kohdistama kiinnostus puolestaan viittaa Gadamerin mukaan siihen tosiseikkaan, että menneisyydessä nähdään piilevän jotakin sellaista, joka mahdollisesti kykenee laajentamaan nykyhetken perspektiiviä. Gadamer siis ajattelee, että hengentieteissä ei ainoastaan sulauteta mennyttä ja vierasta valmiisiin

¹⁸⁶ SZ, 20 [41–42]: ”Dasein kann Tradition entdecken, bewahren und ihr ausdrücklich nachgehen. Die Entdeckung von Tradition und die Erschließung dessen, was sie »übergibt« und wie sie übergibt, kann als eigenständige Aufgabe ergriffen werden. Dasein bringt sich so in die Seinsart historischen Fragens und Forschens. Historie aber [...] ist als Seinsart des fragenden Daseins nur möglich, weil es im Grunde seines Seins durch die Geschichtlichkeit bestimmt ist. [...] Das Fehlen von Historie ist kein Beweis gegen die Geschichtlichkeit des Daseins, sondern als defizienter Modus dieser Seinsverfassung Beweis dafür. Unhistorisch kann ein Zeitalter nur sein, weil es »geschichtlich« ist.” (Kursiivit poistettu.) Tästä näkökulmasta käsin tarkasteltuna tulee ymmärrettäväksi ajatus, että historiankirjoitus osaltaan aina peilaa oman aikansa suhdetta historiaan.

käsityksiimme, vaan samalla historiallisen perinteen sisältämät merkitykset, niiden totuus, puhuttelevat ja haastavat tulkitsijan itseymmärrystä avaten uusia mahdollisia tapoja tulkita itseämme sekä meitä ympäröivää todellisuutta. Tämä ei tietenkään ole koko totuus hengentieteistä, vaan pikemminkin sellainen ulottuvuus, joka *Wahrheit und Methoden* kirjoittamisen aikana luonnontieteiden mallin mukaisesti metodisuutta ja objektiivisuutta korostavassa aatteellisessa ilmapiirissä oli jäänyt vähemmälle huomiolle.

Toistaiseksi on kuitenkin jäänyt vaille tyydyttävää vastausta kysymys ennakkoluulojen varsinaisesta oikeellisuudesta – kysymys, joka merkitsee samalla tarkastelun painopisteen siirtymistä ontologiasta epistemologian suuntaan. Kuten Habermas Gadameriin kohdistetussa kritiikissään huomauttaa, ei Gadamerin osoittama ennakkoluulojen (ontologinen) välttämättömyys vielä suinkaan merkitse sitä, että ne olisivat myös (epistemologisesti) legitimejä.¹⁸⁷ Koska ennakkoluulojen jaottelu oikeisiin ja väärin, tai paremminkin ymmärtämisen kannalta ”produktiivisiin” ja ”ehkäiseviin” ei apriorisesti onnistu, täytyy Gadamerin mukaan ”tämän erottelun [...] tapahtua ymmärtämisessä itsessään”.¹⁸⁸

Ainoa muodollinen kriteeri, jonka Gadamer ymmärtämisen onnistumiselle – ja siten ennakkoluulojen oikeellisuudelle – antaa, on se, että tulkinnan kohteen osien tulee vanhaa hermeneuttista periaatetta noudattaen asettua kokonaisuuteen nähden sopusointuiseen suhteeseen. ”Kaikkien yksityiskohtien sopiminen kokonaisuuteen on kulloinenkin kriteeri ymmärtämisen oikeellisuudelle. Sopusoinnun puuttuminen merkitsee ymmärtämisen epäonnistumista.”¹⁸⁹ Ymmärtämisen kriteerinä on siis Gadamerilla ainoastaan sen sisällöllinen koherenssi, joka myös takaa ymmärtämisen objektiivisuuden, ainakin siinä mielessä, miten Gadamer objektiivisuuden käsittää. Objektiivisuudella Gadamer nimittäin viittaa ylimalkaisesti vain ”ennakkokäsityksen

¹⁸⁷ Habermas 1970, 283.

¹⁸⁸ WM, 301: ”Diese Scheidung muss [...] im Verstehen selbst geschehen [...]”

¹⁸⁹ WM, 296: ”Einstimmigkeit aller Einzelheiten zum Ganzen ist das jeweilige Kriterium für die Richtigkeit des Verstehens. Das Ausbleiben solcher Einstimmung bedeutet Scheitern des Verstehens.”

[*Vormeinung*] osoittautumiseen työstämisen myötä oikeaksi.”¹⁹⁰ Gadamer tuntuu näin siirtävän kysymyksen objektiivisuudesta epäolennaisena syrjään.

Tämän ilmeisen provokatiivisen lausahduksen valossa on hyvä paneutua hetkeksi tarkastelemaan lähemmin epistemologian hieman epäselvää asemaa Gadamerin hermeneutiikassa, mitä voidaan ainakin osittain pitää seurauksena tasapainoilusta Heideggerin eksistentiaalihermeneutiikan sekä Diltheyn hengentieteellisen epistemologian välillä. Gadamerin hermeneutiikka merkitsee, kuten Paul Ricoeur toteaa, Heideggeriin verrattuna paluuta ontologiasta kohti enemmän epistemologiaan liittyviä kysymyksiä ja sikäli lähemmäs Diltheyn aikanaan asettamia tavoitteita.¹⁹¹ Toisaalta koko Gadamerin hengentieteellisen ymmärtämisen luonnetta kartoittavaa projektia leimaa pyrkimys sivuuttaa kysymys metodista ymmärtämisen sekä ymmärtämisen ehtojen kannalta toissijaisena, eli etäisyys Diltheyhin on tässä suhteessa edelleen huomattava.

Vaikutushistorian ja vaikutushistoriallisen tietoisuuden yhteydessä kävi jo osaltaan ilmi, miten ontologia ja epistemologia kytkeytyvät Gadamerin tuotannossa toisiinsa tavalla, joka tekee näiden välisen rajanvedon ongelmalliseksi. Sama piirre on havaittavissa myös ennakkoluulojen kohdalla: ennakkoluulot ovat yhtäältä ymmärtämisen ontologinen edellytys, mutta niiden oikeellisuus puolestaan muodostaa kiistatta hermeneutiikalle epistemologisen haasteen. Kaiken kaikkiaan selvää on, että epistemologiset kysymykset tulevat ylipäättään mielekkäiksi äärellisyyden (historiallisuuden) ontologian, eli vaikutushistorian pohjalta. Tämä näkyy jo siinä, miten Gadamerin analyysi käynnistyy ”ymmärtämisen olemuksellisen ennakkoluuloisuuden” osoittamisella, ja vasta tämän jälkeen on mahdollista hermeneutiikan ”tietoteoreettisen peruskysymyksen” – ennakkoluulojen oikeuttamisen – muotoileminen.

Gadamer ei selvästikään halua Richard Rortyn tai Jacques Derridan tavoin täydellisesti erottaa hermeneutiikkaa ja epistemologiaa toisistaan.¹⁹² Toisaalta myös Ankersmitin tulkinta Gadamerin pyrkimyksestä vaihtaa epistemologia kokonaisuudessaan

¹⁹⁰ WM, 272:” ”Es gibt hier keine andere »Objektivität« als die Bewährung, die eine Vormeinung durch ihre Ausarbeitung findet.”

¹⁹¹ Ricoeur 1981, 60.

¹⁹² Steve Bouma-Prediger 1989, 322.

ontologiaan näyttää pelkästään sen valossa kummalliselta, että Gadamer eksplisiittisesti nostaa esille jo mainitun ”tietoteoreettisen peruskysymyksen”.¹⁹³ Edellä mainittujen ajattelijoiden kanssa vastakkaista näkökulmaa edustavat muassa Lawrence K. Schmidt sekä Martin Kusch. Näistä edellinen väittää Gadamerin itse asiassa kehittelevän *Wahrheit und Methodessa* johdonmukaista epistemologiaa, jälkimmäinen puolestaan pitää Gadamerin hermeneutiikkaa ”historiallisesti radikaalistettuna tietoteoriana”.¹⁹⁴ Jean Grondin mukaan epistemologinen ”huoli totuuskriteeristä” sen sijaan ei sovi Gadamerin käsitykseen ymmärtämisestä, sillä ”[y]mmärtäminen liittyy ensisijaisesti merkityksen avaamiseen, ei sellaiseen keinotekoiseen koettelemiseen, jonka tavoitteena on ymmärrettävän ja jonkin etukäteen määritetyn kriteerin yhteensopivuus.”¹⁹⁵

Gadamerin näkökulmaa on mahdollista selventää tarkastelemalla lähemmin *Wahrheit und Methoden* ensimmäisen osan viimeiseksi luvuksi otsikoitua teesiä ”Tietoteoreettisen kysymyksenasettelun ylittäminen fenomenologisen tutkimuksen avulla”.¹⁹⁶ Tästä voi tosin ensi näkemältä helposti saada sen vaikutelman, että fenomenologinen tutkimus merkitsisi Gadamerin huomion kääntymistä kokonaan pois epistemologiasta. Tarkemmin katsottuna ei asianlaita kuitenkaan ole näin, sillä tietoteorian kertakaikkisen ylittämisen sijaan Gadamer puhuu ”vain” tietoteoreettisen kysymyksenasettelun ylittämisestä. Toisin sanoen fenomenologia – ennen kaikkea Heideggerin muotoilemana – antaa filosofiselle hermeneutiikalle välineitä laatia kysymys totuudesta uudelleen siten, ettei se tule alistetuksi luonnontieteellisen paradigman mukaisen epistemologisen käsitteistön ehdoille. Kuten Rockmore osuvasti tiivistää, luonnehtii hengentieteellisen tiedon hankkimista ehdottoman varman perustan

¹⁹³ Ankersmit 2005, 235.

¹⁹⁴ Schmidt 1987, 15. Kusch 1986, 131.

¹⁹⁵ Grondin 1994b, 41: ”Das Verstehen richtet sich primär auf die Erschliessung von Sinn und nicht auf eine künstliche Prüfung, die darauf abzielt, die Übereinstimmung zwischen dem Verstandenen und einem im voraus bestimmten Kriterium auszumessen.”

¹⁹⁶ WM, 246: ”Überwindung der erkenntnistheoretischen Fragestellung durch die phänomenologische Forschung.”

pohjalle rakennetun ”suoraviivaisen” kartesiolais-kantilaisen epistemologian sijaan tietty kehämäisyys.¹⁹⁷

Gadamer haluaa kiistää metodisen tieteenihanteen universaaliuden, sen asettamisen myös hengentieteellisen totuuden kriteerien määrittäjäksi. Hengentieteellistä ymmärtämistä ei voida Gadamerin mukaan perustaa luonnontieteiden tavoin objektiiviseen varmuuteen, koska hengentieteissä perinne paljastuu aina sellaisesta perspektiivistä käsin, jonka totuudellisuutta ei voida verrata jo valmiiksi kiinnitettyihin kriteereihin. Kuvaavaa on, että Gadamer näkee hengentieteellisen totuuden olevan loppujen lopuksi lähempänä taiteen kokemisessa paljastuvaa ”ainutkertaista” totuutta (ks. s. 10). Heideggerin jalanjäljissä Gadamer käsittää totuuden ajallis-historiallisena, partikulaarina ”tapahtumana”, jossa Heideggerilla olemisesta, Gadamerilla perinteestä avautuu uusia merkityksiä.¹⁹⁸

Hengentieteiden itseymmärryksen kannalta keskeistä on Gadamerin totuuskäsitykseen sisältyvä ajatus totunnaisesti toisistaan erillisinä pidetyn subjektin ja objektin välisen suhteen uudelleen määrittymisestä. Ymmärtäminen on subjektin ja objektin eräänlaista vuorovaikutusta, ”peiliä”, jossa Gadamer ei myönnä subjektille perinteisesti kuulunutta etusijaa. Gadamer haluaakin kyseenalaistaa epistemologista perinnettä (Dilthey mukaan lukien) leimaavan subjektikeskeisyyden. Ehkäpä hieman liioitellulta kuitenkin tuntuu Gadamerin väite, että subjektiivisuus on vain ”vääristävä peili”.¹⁹⁹ Edelleen Gadamerin mukaan ”ymmärtämistä ei tule niinkään ajatella subjektin toimintana, vaan liittymisenä perinteen [avautumisen] tapahtumaan, jossa menneisyys ja nykyhetki alituisesti välittyvät keskenään.”²⁰⁰

¹⁹⁷ Rockmore, 70. Gadameria paljon myös kritisoinut Karl-Otto Apel pitää yhtenä filosofisen hermeneutiikan suurimmista ansioista sitä, että siinä tietoteoriaa ei typistetä pelkäksi tieteenteoriaksi (Apel 1973, 24).

¹⁹⁸ Grondin 1994a, 68, 144.

¹⁹⁹ WM, 281. Liekö pelkkää sattumaa, että Gadamerin filosofisesta hermeneutiikasta ammentanut Richard Rorty, pyrkiessään vapauttamaan filosofian representatiivisen epistemologian kahleista, luonnehtii ”lopputulosta” filosofiaksi ”ilman peilejä” (Rorty 1980, 357).

²⁰⁰ WM, 295: ”Das Verstehen ist selber nicht so sehr als eine Handlung der Subjektivität zu denken, sondern als Einrücken in ein Überlieferungsgeschehen, in dem sich Vergangenheit und Gegenwart beständig vermitteln.” (Kursiivit poistettu.)

Metodin tai hengentieteellisen epistemologian kehittämisen sijaan asettaa Gadamer kysymyksen hengentieteiden ”mahdollisuudesta” ylipäätään.²⁰¹ Toisin sanoen Gadamer pyrkii kuvaamaan sitä, millä tavoin ja millä ehdoilla olemassa olevat hengentieteet pohjimmiltaan toimivat. Gadamerin tavoitteena ei siis ole normatiivisten kriteerien määrittäminen sille, millaista hengentieteellisen ymmärtämisen tulisi olla. Syy Gadamerin halulle irrottautua perinteisestä epistemologiasta piilee siinä, ettei se kykene tavoittamaan hengentieteellisen ymmärtämisen perimmäistä olemusta. Vaikka Gadamer luokin ikään kuin uutta epistemologista käsitteistöä²⁰², tulee tätä ajatella vain vallitsevan asiantilan osuvampana kuvauksena, ei pyrkimyksenä tuottaa kokonaan uusi hermeneuttinen metodi. Gadamer tähdentää asennettaan italialaiselle Emilio Bettille lähettämässään kirjeessä, jonka osia jälkimmäinen on liittänyt *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften* -teokseensa (Hermeneutiikka hengentieteiden menetelmäoppina, 1962, osa teoksesta suomennettu.):²⁰³

“Pidän yksin tieteellisenä sen tunnustamista, mikä on, sen sijaan että lähtisin liikkeelle siitä, mitä pitäisi olla tai miten haluaisin [asioiden] olevan. Tässä mielessä yritän ajatella modernin tieteen metodikäsitteen (jolla on oma rajoitettu oikeutensa) tuolle puolen, ja ajatella periaatteellisella yleisyydellä sitä, mikä aina tapahtuu.”²⁰⁴

Monet kommentaattorit, Betti etunensä, kaikesta huolimatta syyttävät Gadamerin hermeneutiikkaa juuri normatiivisen elementin puuttumisesta, ja siten oikeastaan kyseenalaistavat koko Gadamerin fenomenologisen tavan tarkastella hengentieteellistä ymmärtämistä.²⁰⁵ Syystä tai toisesta Betti lukee *Wahrheit und Methdoea* “väärin” nimenomaan hermeneutiikan metodin esityksenä, joka pelkässä deskriptiivisyydessään

²⁰¹ HH, 394.

²⁰² Näitä esitellään myöhemmin: mm. horisonttien sulautuminen, täydellisyyden ennakointi.

²⁰³ Kuten kyseisen teoksen nimestä on pääteltävissä, on Bettin tavoitteena kehittää hermeneutiikasta hengentieteiden yleinen metodologinen perusta. Perusteellisimmin Betti on muotoillut ajatuksensa mammuttimaisessa opuksessa *Teoria generale della interpretazione* vuodelta 1955.

²⁰⁴ Betti, 51: ”ich halte es allein für wissenschaftlich, anzuerkennen, was ist, statt von dem auszugehen, was eben sein sollte oder sein möchte. In diesem Sinne versuche ich, über den Methodenbegriff der modernen Wissenschaft (der sein begrenztes Recht behält) hinauszudenken und in prinzipieller Allgemeinheit zu denken, was immer geschieht.” (Kursiivit poistettu.) Sama kohta löytyy myös Gadamerilta, HH, 394.

²⁰⁵ Bettin ohella esimerkiksi ideologiakriitikot Jürgen Habermasin ja Karl-Otto Apelien johdolla vaativat Gadamerilta normatiivista näkökulmaa.

näyttäytyy Bettille puutteellisenä.²⁰⁶ Bettin mukaan Gadamer lähestyy filosofisen hermeneutiikan peruskysymystä, “miten ymmärtäminen on mahdollista”, väärästä suunnasta: hermeneutiikan tehtävänä ei ole vallitsevan asiantilan kuvaaminen (ns. “*questio facti*”), vaan ymmärtämisessä noudatettavien sääntöjen määrittäminen, jotka takaavat sen lopputuloksen oikeellisuuden (“*questio iuris*”).²⁰⁷

Tähän teemaan on paneutunut Lawrence M. Hinman artikkelissaan ”Quid Facti or Quid Juris? The Fundamental Ambiguity of Gadamer’s Understanding of Hermeneutics”, jossa Hinman jatkaa Bettin käynnistämän kritiikin linjoilla. Hinman väittää Gadamerin argumentaation ajautuvan umpikujaan, sikäli kun tämä hermeneutiikassaan irtisanoutuu kaikenlaisesta normatiivisuudesta. Hinmanille ero *quid factin* (*questio facti*) ja *quid iuriksen* (*questio iuris*) välillä merkitsee pohjimmiltaan kysymystä hengentieteellisen praksiksen ja itseymmärryksen välisestä suhteesta. Gadamerin väite, jonka mukaan hän pitäytyy ainoastaan tosiasiallisen hengentieteellisen ymmärtämisen kuvaamisessa, eikä siis ehdota konkreettisia muutoksia hengentieteelliseen toimintaan, voidaan tässä valossa tulkita kahdella tavalla.

Siinä tapauksessa, että Gadamerin kuvaus pysyy yhtenevänä hengentieteiden vallitsevan itseymmärryksen kanssa, ei Gadamerille löydy perusteita kritisoida hengentieteitä liiallisesta metodikeskeisyydestä, sillä hengentieteiden metodin pohjalle rakentuva itseymmärrys osoittautuikin nyt päteväksi.²⁰⁸ Mikäli Gadamerin näkemys sen sijaan asettuu hengentieteiden itseymmärrystä vastaan, näyttäisi tämä implikoivan, ettei itseymmärrys loppujen lopuksi ole hengentieteiden kannalta keskeinen seikka, jos toimintatapojen muutoksille ei kuitenkaan ole tarvetta.²⁰⁹ Seurauksena on, että Gadamerin täytyy joko pitää kiinni siitä, että hänen kuvauksensa koskee kaikkea hengentieteellistä ymmärtämistä (*quid facti*) sillä seurauksella, että itseymmärrys

²⁰⁶ Betti, 43.

²⁰⁷ Betti, 51–52. Kiinnostavaa kyllä, ero *questio factin* ja *questio iuriksen* välillä hämärtyy jo yleisen hermeneutiikan perustajan Friedrich Schleiermacherin kohdalla, joka ensimmäisenä, Kantin jalanjäljissä, muotoili kysymyksen ymmärtämisen mahdollisuudesta (Mitscherling et al 2004, 35).

²⁰⁸ Hengentieteiden ”metodinen itseymmärrys” on siis se alkuoletus, jota Gadamer vastustaa.

²⁰⁹ Hinman 1980, 528–529.

muuttuu irrelevantiksi. Tai sitten Gadamerin tulee antaa periksi Bettin vaatimukselle ja tunnustaa hermeneutiikkaansa sisältyvä normatiivinen ulottuvuus (*quid juris*).²¹⁰

Hinmanin argumentaatio pureutuu yhteen Gadamerin ajattelun kiistakohdista, eikä se varmastikaan ole täysin vailla perusteita. Siinä jää mielestäni kuitenkin ottamatta huomioon se tärkeä seikka, etteivät inhimillinen toiminta ja tietoisuus tästä toiminnasta ole aina ”identtisiä”, kuten Gadamer vaikutushistoriallisen tietoisuuden avulla haluaa osoittaa, eikä muutos tietoisuudessa väistämättä saa aikaan muutosta toiminnassa. Esimerkiksi historian tutkimuksen osalta voidaan mainita se, miten viimeistään 1900-luvun jälkimmäisellä puoliskolla teoreettisella tasolla tapahtunut luopuminen oletuksesta historiallisesta objektista *an-sich*, ei ole muuttanut tapaa, millä historioitsija kohdettaan useimmiten tarkastelee.

Tästä huolimatta on myönnettävä, ettei Gadamer aina yksiselitteisesti tunnu pitäytyvän puhtaasti deskriptiivisellä tasolla. *Wahrheit und Methoden* lukija on monessa kohdin ”vaarassa” tulkita Gadamerin argumentaatiota siten, että näin Gadamerin mukaan asioiden todellisuudessa pitäisi olla. Martin Kusch saattaa hyvinkin olla oikeassa todetessaan Gadamerin antavan (lisättäköön tähän: vähintäänkin epäsuorasti) ohjeita hengentieteiden toimintatavoille jälkimmäisen peräänkuuluttaessa mm. tradition auktoriteetin sekä vaikutushistorian tunnustamisen tarpeellisuutta.²¹¹

Gadamer ei pyri luomaan hermeneutiikan metodia. Gadamer ei myöskään ole yksiselitteisesti metodia vastaan, vaikka hänen *magnum opuksensa* otsikkoa taivutetaankin usein muotoon *Wahrheit oder Methode*, totuus tai metodi.²¹² Sen sijaan Gadamer vastustaa metodin yksinoikeutta totuuteen, totuuden rinnastamista tiedon

²¹⁰ Hinman 1980, 531.

²¹¹ Kusch 1986, 123. Yhtenä, eikä suinkaan vähäisimpänä syynä Gadamerin hermeneutiikkaan liittyvien epäselvyyksien muodostumiselle on se paikoitellen hyvinkin ”epätäsmällinen” tyyli, jolla Gadamer asiansa ilmaisee. Näin esimerkiksi Kusch päätyy toteamaan, että ”Gadamerin kirjan [*Wahrheit und Methoden*] perusheikkoutena lieneekin se, että hänen kirjoitustyyliissään ajatuskulun yllättävyys näyttää usein olevan huolellista perustelua tärkeämpi ja ilmaisun esteettisyys usein tarkkuutta olennaisempi” (Kusch 1986, 106). Toisaalta Ankersmitin mukaan Gadamerin tulkitsemisesta tekee erityisen haastavaa se, että Gadamer, tuotuaan ensin esille jonkin hengentieteellistä ymmärtämistä luonnehtivan piirteen, joka intuitiivisesti näyttäisi pitävän sisällään mahdollisuuden uudenlaiseen tapaan tarkastella historiallista perinnettä, heti perään sanoutuu irti kaikista mahdollisista käytännön seurauksista. Frank Ankersmit kutsuukin Gadameria tähän liittyen ”näyttelijäksi” – lisäten vielä pitävänsä Gadamerista juuri tämän vuoksi entistä enemmän (Ankersmit 2005, 216).

²¹² Esim. Apel 1973, 22.

”eksaktiuteen”. Jo ennen Gadameria Heidegger esitti luentosarjassaan *Einleitung in die Philosophie* (1928/1929) tähän liittyen kysymyksen, onko eksaktius kaikkeen tieteellisyyteen sovelias mittari.²¹³ Joka tapauksessa on syytä pitää mielessä, että Gadamer kiinnittää huomionsa ennen kaikkea ymmärtämisen ehtoihin (ennakkoluulojen merkitys, traditioon kuuluminen), mikä tarkoittaa sitä, että hän tarkastelee ymmärtämistä ja sen toteutumista lähtökohtaisesti sellaisesta näkökulmasta käsin, joka edeltää ymmärtämisen mahdollista metodista puolta.²¹⁴

Ja toisaalta, vaikka metodisuus edelleen hallitseekin hengentieteellistä tutkimusta, ei tämä välttämättä merkitse Gadamerin ajatusten olevan kokonaan vailla kaikupohjaa. Tutkijan omaan positioon ja sen suhteellisuuteen liittyvä reflektio on nimittäin oleellinen osa sitä tapaa, millä metodeja nykyisessä käytännössä sovelletaan. Sen sijaan, että ajateltaisiin tietyn metodin olevan ainoa keino objektiivisen totuuden saavuttamiseksi, on kyseessä pikemminkin tietoinen näkökulman valinta, joka ei suinkaan sulje pois muiden tarkastelutapojen mahdollisuutta. Mukailleen vanhaa sanontatapaa sokeista ja elefantista, voidaan puhua rajallisella näkökyvyllä varustetusta tutkijasta historian loputtoman ja eri suuntiin taipuvan materiaalin edessä.

Bettin ja kumppaneiden kritiikissä on mahdollista nähdä eräänlainen hermeneutiikan ”sukupolvien” tai paradigmojen välinen kuilu, jonka vastakkaisilla puolilla huojuvat klassisen, schleiermacherilaisen hermeneutiikan perintöä jatkava ”metodologinen” hermeneutiikka, sekä ymmärtämisen olemusta käsitteellistävä ”fenomenologinen” hermeneutiikka. Kun edellinen operoi pääasiassa tulkinnan sääntöjen parissa, on jälkimmäinen kiinnostunut siitä, mitä (ja miten) tulkinta ylipäättään ”on”.²¹⁵ Jokseenkin yllättävää on se, miten Betti ja monet muut Gadamerin kriitikot tuntuvat kokonaan sivuuttavan tämän jo kysymyksenasettelun tasolla ilmenevän eron näiden kahden hermeneutiikan eri suuntauksen välillä. Mikäli vastapuolen lähtökohtia ei lainkaan oteta huomioon, on valitettavana seurauksena useimmiten, että myös omat argumentit jäävät vaille vastakaikua.

²¹³ Heidegger 1996, 44: ”Jotta tiedettä pidettäisiin ankarana, sen ei tarvitse olla eksakti.” (”Eine Wissenschaft braucht, um als strenge zu gelten, nicht exakt zu sein.” Käännös Tarmo Kunnaksen luentomateriaalista luentosarjaan ”Eurooppalaiset intellektuellit ja fasismin lumous 1921–1945. Helsingin yliopisto, kevät 2012.”)

²¹⁴ VW, 439–440. Mitscherling et al. 2004 91, 93.

²¹⁵ Grondin 1990, 44.

4.4. Gadamerin ”epistemologiaa”: täydellisyyden ennakointi

Palataksemme epistemologian ”metatasolta” takaisin varsinaiseen ennakkoluulojen oikeuttamisen ongelmaan (näyttäytykööt se sitten normatiivisena, deskriptiivisenä tai joltain siltä väliltä), kuuluu kysymys nyt, miten edellä viitattu ”objektiivisen ymmärtämisen” kannalta välttämätön ennakkoluulojen ”työstäminen” oikein tapahtuu? Gadamer ei siis halua määritellä ymmärtämiselle metodologiaa, jota noudattamalla tiedon hankkiminen ja totuuden saavuttaminen varmistuisi. Sen sijaan voitaisiin Gadamerin tapauksessa ehkä puhua pyrkimyksestä kuvata tulkitsijalle soveliaasta asennetta, joka on edellytyksenä ymmärtämisen toteutumiselle.²¹⁶ Tarkastelun kohteena on nyt ennakkoluulojen toinen ulottuvuus, eli ennakkoluulot ymmärtämistä ohjaavana ”luonnoksena”.

Ymmärtämisen mahdollistavien ennakkoluulojen erottelu ymmärtämistä ehkäisevistä edellyttää sitä, että ennakkoluuloista tullaan tietoiseksi, jolloin ne teoriassa muuttuvatkin arvostelmiksi. Koska tietoisuus omista ennakkoluuloista ei vaikutushistorian nojalla voi koskaan täydellisesti toteutua, on tässä ”tietoisuudessa” pikemminkin kyse eräänlaisesta ideaalista, jota kohti tulisi ponnistella, vaikka sen saavuttaminen jää loppujen lopuksi aina puolitiehen.

Sikäli kuin ymmärtämistä ohjaavat ennakkoluulot kuitenkin on mahdollista tiedostaa, tapahtuu se Gadamerin mukaan siten, että ymmärtämisen kohteena oleva ”vieras”, historiallisten hengentieteiden tapauksessa pala perinnettä, asetetaan vastakkain omien ennakkokäsitystemme kanssa. Siten kohdetta on tarkasteltava ensin ikään kuin vain sen omilla ehdoilla, tuomalla esille kohteen oma, käsityksistämme riippumaton ”sanoma” ja sen sisältämä ”totuus”, jota sitten voidaan verrata ennakkoluulojen pohjalta hahmoteltuun käsitykseemme.²¹⁷ Gadamer puhuu tähän liittyen täydellisyyden ennakkoinnista (*Vorgriff der Vollkommenheit*)²¹⁸ ymmärtämisen käynnistävänä

²¹⁶ WM, 296. Grondin 1994b, 136.

²¹⁷ WM, 304.

²¹⁸ Termin käännös on Ismo Nikanderin (Gadamer 2004a, 35.). Täydellisyyden ennakointiin Gadamer viittaa *Wahrheit und Methode* edeltävässä artikkelissaan ”Ymmärtämisen kehästä” (*Vom Zirkel des Verstehens*, Gadamer 2010a) vuodelta, joka on suomennettu.

muodollisena periaatteena. Täydellisyyden ennakkoinnilla Gadamer viittaa ensinnäkin siihen, että ymmärtämisessä on aina edellytettynä kohteen muodostavan käsitettävissä olevan merkityskokonaisuuden (*Einheit von Sinn*). Toisin sanoen ymmärtämisen alkuoletuksena on, että se mitä pyritään ymmärtämään, ei ole merkitykseltään sisäisesti ristiriitainen. Täydellisyyden ennakkointi luo näin edellytykset ymmärtämisen kehän toteutumiselle: osia ja kokonaisuutta voidaan verrata toisiinsa vain, mikäli kokonaisuudesta on jokin, vaikkakin vain alustava ja ymmärtämisen edetessä täsmentyvä mielikuva.²¹⁹

Tulkinnan kohteen käsittäminen ymmärrettävänä merkityskokonaisuutena on yhtä lailla pätevä alkuoletus niin kaunokirjallisten tekstien kuin historiallisten tapahtumienkin tulkitsemisessa. Historiatieteen parissa sen voidaan lisäksi ajatella liittyvän jo siihen, millaista materiaalia tutkimuskohteeksi valikoidaan. Historiallinen materiaali hahmottuu mielekkääksi tutkimuskohteeksi vain silloin, kun sen eri osaset ovat yhteydessä toisiinsa, ja tämän yhteyden taustalla vaikuttaa nimenomaan oletus ”täydellisestä” merkityskokonaisuudesta, ”tapahtumien kulusta”. Näennäisestä paradoksaalisuudesta huolimatta täydellisyyden ennakkointi on tavallaan sovitettavassa yhteen myös dekonstruktivististen näkemysten kanssa. Vaikka tulkinnan tavoitteena olisikin tekstissä piilevien katkosten ja ristiriitaisuuksien korostaminen, tulevat ne, kuten Georgia Warnke huomauttaa, näkyviin vain suhteessa jonkinlaiseen kokonaisuuteen.²²⁰

Koska yhtenäinen merkitys voidaan ilmeisen helposti muodostaa vain omien ennakkoluulojen pohjalta, joiden ”koetteleminen” jäisi tällöin suorittamatta, lisää Gadamer täydellisyyden ennakkointiin vielä toisenkin piirteen. Ymmärtämisen kohteena olevaa merkityskokonaisuutta ei tule ajatella ainoastaan sisäisesti koherenttina, vaan lisäksi sitä tulee pitää myös (sisällöllisesti) totena.²²¹

Gadamerin ajatus saattaa ensi silmäyksellä vaikuttaa hyvinkin omituiselta, eikä vähiten sen vuoksi, että Gadamer näyttää jo lähtökohtaisesti alistavan tulkitsijan tulkinnan

²¹⁹ WM, 299

²²⁰ Warnke 1987, 83–84. Gadamerin ja Jacques Derridan kohtaamisesta vuonna 1981 seuranneeseen kädenvääntöön hermeneutiikan ja dekonstruktion kesken voi tutustua esim. teoksessa Michelfelder, D.P. & Palmer, R.E. (toim.): *Dialogue & Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*. New York: State University of New York Press, 1989.

²²¹ WM, 299.

kohteen auktoriteetille. Täytyy kuitenkin pitää mielessä, mitä Gadamer täydellisyyden ennakkoinnilla ajaa takaa: se kuvaa eräänlaista heuristista asennetta, jolla ymmärtäminen lähtee liikkeelle ja joka luo edellytykset omien ennakkoluulojen oikeellisuuden punnitsemiseksi. Jotta perinteen ”todellinen” sisältö ja merkitys olisi mahdollista ymmärtää, tulee se ensin ikään kuin vahvistaa huippuunsa, eli olettaa sen täydellinen totuus. Tätä tulkinnan kohteen ”omaa” totuutta tulee vuorostaan verrata esiyymärryksemme valossa muodostettuun kuvaan, jolloin jännite näiden kahden käsityksen välillä luo meille mahdollisuuden punnita ennakkoluulojemme perusteita sekä oikeellisuutta. Näin tulkitsijan on mahdollista etääntyä omista ennakkoluuloista ja siten tulla niistä tietoiseksi. ”Ennakkoluulon tuominen näkyville edellyttää”, kirjoittaa Gadamer, ”että sen pätevyys [ensin] kiistetään. Sillä niin kauan kuin ennakkoluulo vaikuttaa meihin, emme pidä sitä arvostelmana.”²²²

Toisin kuin esimerkiksi Betti väittää, ei täydellisyyden ennakkoinnissa ole missään nimessä kyse ennakkoluulojen legitimiteetin takaavasta kriteeristä, ja siten mittapuusta ymmärtämisen oikeellisuudelle.²²³ Väärinkäsitysten välttämiseksi on vielä hyvä painottaa sitä tasoa, jolla Gadamerin tarkastelu liikkuu. L. K. Schmidtiä lainaten:

”Gadamer ei missään väitä, että täydellisyyden ennakkointi olisi kriteeri totuudelle tai kriteeri legitiimien ennakkoluulojen löytämiseksi. Se, minkä täydellisyyden ennakoiminen takaa, on looginen mahdollisuus asettaa keskenään vastakkain tulkitsijan sekä tekstin ennakkoluulot.”²²⁴

Tässä kohden kiinnittyy huomio ennen kaikkea siihen, mitä Gadamer Schmidin tulkinnan mukaan oikein tarkoittaa erotellessaan tulkitsijan ja tekstin ennakkoluulot toisistaan. Jaottelun selventämiseksi on palattava *Wahrheit und Methodessa* hieman taaksepäin, kohtaan, jossa Gadamer Heideggeriin nojaten antaa esiyymärryksen (ennakkoluulojen) alustavan määritelmän. Ero tulkitsijan ja kohteen ennakkoluulojen

²²² WM, 304: ”Ein Vorurteil als solches zur Abhebung bringen, verlangt [...], es in seiner Geltung zur suspendieren. Denn solange ein Vorurteil uns bestimmt, wissen und bedenken wir es nicht als Urteil.” Gadamer ilmeisesti ”unohtaa” tässä yhteydessä mainita, ettei ennakkoluulojen täydellinen tiedostaminen ole mahdollista.

²²³ Betti 1962, 41.

²²⁴ Schmidt 1987, 56: ”Gadamer nowhere claims that the Vorgriff der *Vollkommenheit* is the criterion for truth nor a criterion for discovering legitimate Vorurteile. What the Vorgriff der *Vollkommenheit* does provide is the logical possibility of contrasting the interpreter’s Vorurteile with those of the text.” (Kursiivit poistettu.)

välillä ilmenee kahdella tasolla: toisaalta sisällöllisellä (*inhaltliche Vormeinung*)²²⁵ toisaalta kielenkäytössä (*Sprachgebrauch*). Näistä jälkimmäisellä Gadamer viittaa yksinkertaisesti tulkitsijan ja kohteen välisen etäisyyden myötä syntyvään eroon kulloisessakin tavassa käyttää kieltä, mikä tulkitsijan tulee mahdollisuuksien mukaan ottaa huomioon. Sisällölliset ennakkoluulot puolestaan viittaavat yhtäältä yleisesti tulkitsijan omiin käsityksiin, toisaalta taas niihin kohteen merkityssisältöihin ja niiden taustalla vaikuttaviin tekijöihin, joita tulkinnassa pyritään paljastamaan.²²⁶

Koska Gadamer ei myöhemmin tähän erotteluun enää palaa, on luontevaa olettaa sekä sisällöllisten että kielenkäytössä piilevien ennakkoluulojen käytännössä sulautuvan toisiinsa, jolloin kyse on siitä, miten ennakkoluuloja tässä tutkielmassa on jo käsitelty. Toisaalta täytyy myös muistaa, ettei tulkitsija voi koskaan täydellisesti irtaantua omista ennakkoluuloistaan, minkä vuoksi tulkinnan kohteen ennakkoluulot näyttäytyvät aina enemmän tai vähemmän tulkitsijan omien ennakkoluulojen muodostamassa perspektiivissä. Tulkitsijan ja kohteen ennakkoluulojen erottelu sekä tätä kautta mahdollistuva tietoisuus ennakkoluuloista on siis vain teoreettinen ideaali.

Täydellisyyden ennakoimiseen liittyen Gadamer kirjoittaa, että vasta kun yritys hyväksyä sanottu totena epäonnistuu, pyrimme – psykologisesti tai historiallisesti – >ymmärtämään< tekstin jonkun toisen mielipiteenä.”²²⁷ Tämä jälleen kerran ilmeisen kiistanalainen lausahdus tulee hieman helpommin käsitettäväksi sitä taustaa vasten, että Gadamerin mukaan hengentieteellinen ymmärtäminen kohdistuu ensisijaisesti tekstin, teoksen tai tapahtuman sisällölliseen puoleen, riippumatta sen alkuperäisestä ”tekijästä” (auktori, agentti) ja tämän mahdollisista tarkoituseristä.²²⁸

Valitettavasti Gadamer tarkastelee tätä teemaa kovin epämääräisesti eikä missään vaiheessa aseta tarkkaan kysymystä siitä, kuinka pitkälti ymmärtäminen on hengentieteissä ennen kaikkea sisältöön kohdistuvaa ymmärtämistä. Kyse on hieman samankaltaisesta ongelmasta kuin metodin kanssa: Gadamer ei kiistä metodisuuden

²²⁵ Johdonmukaisuuden nimissä puhun vain ennakkoluuloista.

²²⁶ WM, 272–273.

²²⁷ WM, 299: ”erst das Scheitern des Versuchs, das Gesagte als wahr gelten zu lassen, führt zu dem Besterben, den Text als die Meinung eines anderen - psychologisch oder historisch - >zu verstehen<.”

²²⁸ Tähän palaan tarkemmin luvussa 4.5.

tarpeellisuutta, muttei millään tavalla pyri integroimaan sitä hermeneutiikan teoriaansa. Yritän kuitenkin lyhykäisesti esittää yhden tulkinnan siitä, millaiseen suhteeseen ”ensisijainen” (sisällöllinen) ja ”toissijainen” (psykologinen, historiallinen jne.) ymmärtäminen täydellisyyden ennakoimisen valossa voisivat asettua.

Ajatuksenani on, että Gadamer ei ainoastaan aseta sisällöllistä ymmärtämistä kaiken muun ymmärtämisen edelle, ja siten hengentieteellisen ymmärtämisen ”normaalitapaukseksi”. Gadamer menee vielä pidemmälle: sisällöllinen ymmärtäminen luo ylipäättään edellytykset sille, että perinnettä voidaan tulkita esimerkiksi historiallisesta tai psykologisesta näkökulmasta käsin. Vaikka tavoitteena alun alkaen olisikin ymmärtää teksti nimenomaan historiallisesti, suhteessa alkuperäiseen historialliseen kontekstiin, täytyy ensin olla jonkinlainen kuva siitä, ”mitä” varsinaisesti ymmärretään. Ja tämä ”mitä” hahmottuu juuri täydellisyyttä ennakoimalla, tekstin sisällöllisen ymmärtämisen kautta. Teoreettisella tasolla tämänkaltaisen suhde sisällöllisen ja historiallisen ymmärtämisen välillä tuntuisi luonnehtivan kaikkien kirjallisten lähteiden tulkintaa (etenkin sen alkuvaiheessa), mutta käytännössä nämä varmasti kietoutuvat toisiinsa, omanlaisensa ”hermeneuttisen kehän” muodostaen.

4.5. Etäisyyden produktiivisuus

Edellisessä luvussa esitelty ennakkoluulojen paljastamisen mekanismi ei vielä anna minkäänlaista vastausta kysymykseen ennakkoluulojen varsinaisesta oikeellisuudesta – kysymykseen, jonka Gadamer on asettanut hermeneutiikkansa tietoteoreettiseksi lähtökohdaksi. Kuten arvata saattaa, jättää Gadamer tässäkin yhteydessä täsmälliset kriteerit määrittelemättä, tarjoten ”vain” kuvauksen eräästä ymmärtämistä konstituovasta piirteestä, joka mahdollisesti – muttei suinkaan automaattisesti – voi edesauttaa oikeiden ja väärin ennakkoluulojen erottelemisen prosessia. Kyse on tulkitsijan ja kohteen välisestä etäisyydestä (*Abstand*), joka Gadamerin mukaan toimii eräänlaisena oikeiden ja väärin ennakkoluulojen mahdollisena ”suodattajana”.²²⁹ Kiinnostavaa kyllä, Gadamer puhuu *Wahrheit und Methodessa* ainoastaan ajallisesta

²²⁹ Etäisyyden vastapoolina on ymmärtämisen edellytyksenä toimiva yhteenkuuluvuus (*Zugehörigkeit*), joka on seuraavan pääluvun aiheena. Gadamerin hermeneutiikka onkin eräänlaista tasapainoilua läheisyyden ja etäisyyden välillä. Ks. WM, 310.

etäisyydestä (*Zeitenabstand*) ja sen merkityksestä ymmärtämisen kannalta, mutta täsmentää myöhemmin käsitystään kattamaan etäisyyden ylipäättään.²³⁰

Painottaessaan etäisyyden positiivista, ”produktiivista” merkitystä ymmärtämisen kannalta Gadamer tekee selvää pesäeroa niin hermeneutiikan perinteeseen kuin historismiinkin. Etäisyyttä tulkitsijan ja kohteen välillä on nimittäin totuttu pitämään esteenä, joka ymmärtämisessä tulisi ylittää. Tämä näkyy esimerkiksi Schleiermacherin käsityksessä ymmärtämisestä varsinaisen luomisprosessin eräänlaisena peilikuvana, reproduktiona, jossa tulkitsijan tavoitteena on asettua alkuperäisen auktorin asemaan.²³¹ Toisaalta myös yhtä lailla Ranken *Selbstausslöschung* kuin Diltheyn hiotumpi historiallisen tietoisuuden muoto pyrkivät täydellisesti irtaantumaan nykyhetkestä tunkeutuessaan tulkinnan kohteena olevan aikakauden ”henkeen”.

Gadamerin tapa korostaa etäisyyden merkitystä ilmenee siinä, mitä hengentieteissä hänen mukaansa varsinaisesti ymmärretään. Gadamer vastustaa jyrkästi historismin oletusta tulkitsijasta täydellisesti irrallisesta ”historiallisesta objektista”, sillä historia paljastuu meille vain ja ainoastaan nykyhetkessä, joka siten osaltaan konstituoii historian olemusta.²³² Gadamer ei siis myönnä historian tutkimuksen kohteelle itsenäistä ontologista asemaa, sillä kohde muodostuu ”lopullisesti” aina kulloisenkin tulkintatapahtuman yhteydessä. Mutta eikö tässä, kuten Gadamerin uskollinen kriitikko Betti huomauttaa, sekoiteta keskenään tulkinnan kohteen ”oma” mieli (*Sinn*) sekä sen merkityksellisyys (*Bedeutsamkeit*) nykyhetkelle?²³³

²³⁰ WM, 301–302. Gadamer 2010g, 9. Grondin huomauttaa Gadamerin tekemästä muutoksesta *Wahrheit und Methoden* viidenteen painokseen, jossa ”mikään muu kuin ajallinen etäisyys ei voi ratkaista hermeneutiikan varsinaista kriittistä kysymystä” [”Nichts anderes als dieser Zeitenabschnitt vermag die eigentliche kritische Frage der Hermeneutik lösbar zu machen] on lievennetty muotoon ”usein ajallinen etäisyys voi...” [Oft vermag der Zeitenabstand...]. (Grondin 1990, 56). Lainaukset: WM, 304. Valitettavasti Gadamer ei myöhemmin tarkastele etäisyyttä yleisemmässä mielessä yhtä perusteellisesta kuin ajallisen etäisyyden tapauksessa.

²³¹ WM, 301. Mitscherling ja kumppanit huomauttavat, että Gadamerin *Wahrheit und Methodessa* tekemä tulkinta Schleiermacherista (joka vuorostaan perustuu Diltheyn tulkintaan) on sikäli virheellinen, että siinä Schleiermacherin hermeneutiikka palautetaan kokonaisuudessaan sen subjektiivisen, psykologiseen puoleen. Schleiermacher kuitenkin painotti myös kohteen sosiaalisen (kielen) ulottuvuuden huomioon ottamista ymmärtämisessä (Mitscherling et al. 2004, 36–38).

²³² WM, 289.

²³³ Betti 1962, 46.

Gadamerin näkökulmaa puolustaa ansiokkaasti David Weberman artikkelissaan ”A New Defence of Gadamer’s Hermeneutics”. Webermanin argumentaatio nojautuu erotteluun tulkinnan kohteen sisäisten (*intrinsic*) ja relationaalisten (*relational*) ominaisuuksien välillä. Sisäiset ominaisuudet ovat pysyviä ominaisuuksia, jotka totunnaisen, tässä tutkielmassa Bettin edustaman, näkemyksen mukaan muodostavat tulkinnan kohteen itsenäisen ontologisen olemuksen. Sisäiset ominaisuudet ovat muuttumattomia ja luovat siten edellytykset objektiiviselle, tulkitsijan asemasta riippumattomalle tulkinnalle.²³⁴ Tältä pohjalta Betti asettaa historian tutkimuksen tehtäväksi ”jonkin itsessään suljetun menneisyyden osan mielen [*Sinn*] välittämisen”.²³⁵

Relationaaliset ominaisuudet puolestaan liittyvät tulkinnan kohteeseen vain epäsuorasti. Historiantutkimuksen kohdalla tämä tarkoittaa sitä, että tulkinnan kohteena oleva teksti tai tapahtuma saa uusia merkityksiä (relationaalisia ominaisuuksia) sitä mukaa, kun todellisuus sen ympärillä muuttuu. Tulkitsijan ja tämän näkökulman mukana vaihtelevat relationaaliset ominaisuudet voivat kyllä vaikuttaa tulkinnan kulkuun, mutta eivät varsinaisesti kuulu tulkinnan kohteen ontologiseen olemukseen. Relationaalisten ominaisuuksien muuttuessa – uusien tapahtumien, uusien tulkintojen myötä – tarjoutuu mahdollisuus uudelle kuvaukselle tulkinnan kohteesta, mikä ei silti millään tavalla muuta tätä kohdetta itsessään.²³⁶

Edellisen kaltainen jako sisäisten ja relationaalisten ominaisuuksien välillä ei kuitenkaan loppujen lopuksi vastaa historiallisten hengentieteiden varsinaista olemusta, kuten Weberman Gadamerin avulla osoittaa. Sen sijaan, että relationaaliset ominaisuudet nähtäisiin ymmärtämisen kannalta toissijaisina tekijöinä, kuuluvat ne todellisuudessa tulkinnan kohteen ontologiseen rakenteeseen. Tämä tekee tulkinnan kohteesta Webermanin termillä ontologisesti alimäärittyneen: koska historialliseen objektiin liittyvät relationaaliset ominaisuudet vaihtelevat tulkitsijan aikakauden tai

²³⁴ Weberman 2000, 54. Weberman tarkastelee artikkelissaan Gadameria suhteessa kirjallisuuskriitikko E.D.Hirschiin, jonka erottelu tulkinnan kohteen ’mielen’ (*meaning*) ja ’merkityksellisuuden’ (*significance*) kanssa vastaa pitkälti Bettin käsityksiä.

²³⁵ Betti 1962, 49: ”einen in sich abgeschlossenen Sinn eines Ausschnitts der Vergangenheit zu ermitteln.”

²³⁶ Weberman 2000, 54–55. Relationaaliset ominaisuudet eivät siis kuulu Bettin mukaan historian tutkimuksen ensisijaisiksi kiinnostuksen kohteiksi.

kulttuurin mukana, ei historiallista todellisuutta ole mahdollista paloittaa sellaisiin suljettuihin osiin, joilla olisi jokin tietty määrätty olemus.²³⁷

Gadamer siis hylkää ajatuksen tavalla tai toisella kiinnittää tulkinnan kohteelle pysyvä merkitys. Siten Gadamer asettuu vastustamaan Schleiermacherista aina Bettiin saakka ulottuvaa hermeneutiikan traditiota, joka pyrkii sitomaan ymmärtämisen kohteen merkityksen tekijän (auktorin, agentin) intentioihin. Gadamerille ”tekstin merkitys ylittää aina sen tekijän [intentiot].”²³⁸ Vaikka jätettäisiinkin sivuun haastava filosofinen kysymys intentioiden varsinaisesta olemuksesta, löytyy silti vahvat perusteet luopua identifioimasta tekstin (kiinnitetty) merkitys sen tekijän tarkoituksien kanssa. Tämä liittyy siihen, miten ja miksi tekstejä varsinaisesti luetaan. Gadamer muistaa kerta toisensa jälkeen painottaa, että ymmärtämisessä on pohjimmiltaan kyse sisällöllisestä ymmärtämisestä: ”hermeneuttinen tehtävä muuttuu automaattisesti asiasisältöä koskevaksi, ja määrittyy aina osittain tämän kautta.”²³⁹

Gadamerin ajatuksia soveltaen voidaan todeta, ettemme suinkaan lue *Iliasta* ainoastaan sokean runonlaulajan uskomattoman muistin tai jonkin muun vastaavan seikan ilmauksena, vaan siksi, että tekstissä itsessään on jotain niin kiinnostavaa, että se edelleen puhuttelee meitä. Toisaalta tämä ”sisältö” voi näyttäytyä mielekkäänä vain suhteessa laajempiin kulttuurillis-historiallisiin yhteyksiin (relaationaaliset ominaisuudet), jotka muuttuvat ajan kuluessa. Kuten Weberman huomauttaa, viittaa teksti aina itsensä ja tekijänsä ulkopuolelle, sikäli kuin nämä ajatellaan vain suhteessa tekstin sisäisiin ominaisuuksiin.²⁴⁰

Miten on puolestaan asianlaita historiallisten tapahtumien osalta? Eikö niiden nimenomaan oleteta, Bettiä lainaten, olevan ”itsessään suljettuja”, jolloin tulkinnan

²³⁷ Weberman 2000, 52, 54–55. Tietenkään kaikki relaationaaliset ominaisuudet eivät ole yhtä lailla oleellisia, vaan riippuvat siitä, mitä kohteelta ”kysytään”.

²³⁸ WM, 301: ”immer übertrifft der Sinn eines Textes seinen Autor.” Myöskään tapahtumien merkityksen palauttaminen toimijoiden tarkoituksiin ei Gadamerin mukaan onnistu (WM, 378). Gadamerin käsityksessä voidaan selvästi nähdä viitteitä ennen muuta Roland Barthesin myötä kirjallisuuden tutkimukseen levinneeseen ajatukseen ”tekijän kuolemasta”.

²³⁹ WM, 273: ”die hermeneutische Aufgabe geht von selbst in eine sachliche Fragestellung über und ist von dieser immer schon mitbestimmt.” (Kursiivit poistettu.) Yleisellä tasolla tämä ajatus merkitsee tärkeää painopisteen muutosta hermeneuttisessa teoriassa, jonka Ricoeur tiivistää siirtymäksi siitä, ”kuka” tekstin on tuottanut kohti sitä, ”mitä” teksti itsessään oikeastaan sanoo. (Ricoeur 1995, 52)

²⁴⁰ Weberman 2000, 59–61.

kohteen muodostavat ensisijaisesti vain tapahtumien sisäiset, tulkitsijasta riippumattomat ominaisuudet? Tämä ajatus on kuitenkin ristiriidassa historiatieteen perimmäisen olemuksen kanssa. Historiallisten tapahtumien jähmettäminen itsenäiseksi ja pysyviksi kokonaisuuksiksi on nimittäin mahdollista vain absoluuttisen perspektiivin omaavalle tarkastelijalle. Kun tulkitsemme historiaa, teemme sen aina nykyhetken näkökulmasta käsin, jolloin tulkinnan kohteeseen väistämättä liittyy sitä konstituivia relationaalisia ominaisuuksia. Ja juuri tästähän historiatieteessä hyvin pitkälti on kyse: historiallisten tapahtumien ymmärtäminen kytkemällä ne yhä uusiin yhteyksiin, jolloin tapahtumista paljastuu uusia merkityksiä.²⁴¹

Mutta voidaanko tämän jälkeen enää ylipäättään puhua alkuperäisestä tekstistä tai tapahtumasta (sisäisine ominaisuuksineen), joiden merkitys ymmärtämisessä pyritään paljastamaan? Kuten David E Linge huomauttaa, eikö hengentieteissä kuitenkin useimmiten oteta tutkimuksen kohteeksi nimenomaan tekstin alkuperäinen, määrätty merkitys?²⁴² Vaikka Gadamer nimittääkin historismin historiallista objektia ”haamuksi”, ei tätä Webermanin mukaan tule ajatella täysin kirjaimellisesti.²⁴³ Se mitä Gadamer tarkoittaa, liittyy relationaalisten ominaisuuksien asemaan historiallista objektia konstituivina piirteinä. Ymmärtäminen on Gadamerille tulkitsijan ja kohteen yhdistävä tapahtuma, jossa näiden tekijöiden täydellisen muodollinen ja abstrakti erottelu ei ole mahdollista. Kuten seuraavasta lainauksesta ilmenee, löytyy historiallisille hengentieteille kuitenkin myös Gadamerilta enemmän tai vähemmän kiinteä perusta:

”Olemisemme historialliseen äärellisyyteen kuuluu tietoisuus siitä, että meidän jälkeemme [perinne] tullaan ymmärtämään aina toisin. Siitä huolimatta meidän hermeneuttiselle kokemuksellemme on yhtä lailla selvää, että kyse on samasta teoksesta, jonka merkitysrunkaus [*Sinnfülle*] ymmärtämisen muutoksessa osoittautuu, kuten myös sama historia, jonka merkitys [*Bedeutung*] alituisesti määrittyy uudelleen.”²⁴⁴

²⁴¹ Weberman 2000, 55. Tämän ajatuksen kiteyttää mainiosti eräs vessakirjoitus, jossa töhrijä tiivistää tuntemuksensa Suomen miesten jääkiekkjoukkueen maailmanmestaruudesta 2011 lausahdukseen: ”MM 1995 pilalla!” Ensimmäinen ja ainoa ei ole enää sama asia kuin pelkkä ensimmäinen.

²⁴² Linge 1973, 552.

²⁴³ WM, 305. Weberman 2000, 51.

²⁴⁴ WM, 379: ”Es liegt in der geschichtlichen Endlichkeit unseres Daseins, daß wir uns dessen bewußt sind, daß nach uns andere immer anders verstehen werden. Gleichwohl ist es für unsere hermeneutische

Vaikka hermeneuttinen teoria ja käytäntö eivät esimerkiksi historiantutkimuksen kohdalla tunnu aivan käsi kädessä kulkevan, ei silti ole syytä suoraan hylätä teoreettista näkökulmaa täydellisen hyödyttömänä. On nimittäin ehdottoman tärkeää määritellä se pätevyysalue, jolla tieteellinen tutkimus voi toimia. Gadamer haluaa nostaa faktoihin ja objektiivisuuteen ”typistetyn” tarkastelutavan rinnalle muita historiallisen perinteen tulkintamahdollisuuksia. On luovuttava, mikäli näin ei ole jo tapahtunut, historian ”kanonisoimisesta”, partikulaarien tulkintojen jähmettämisestä ikuisiksi totuuksiksi, sillä totuudet ovat itsessään historiallisia. Juuri tämänkaltaisia vaaroja piilee Gadamerin mukaan rankelaisessa historiallisessa objektivismissa, jonka Gadamer kiinnostavasti rinnastaa tilastotieteeseen sikäli, että kumpikin ”puhuu »tosiasioiden« kieltä ja antaa siten vaikutelman objektiivisuudesta, joka todellisuudessa riippuu kysymyksenasettelun legitimiudesta.”²⁴⁵ Ne kysymykset, joiden valossa historiaa tarkastellaan, puolestaan vaihtelevat ajan saatossa.

Näiden sivupolkujen jälkeen, jotka kuljettuamme voimme vähintäänkin tunnustaa etäisyyden olevan ymmärtämistä olemuksellisesti konstituiva tekijä, siirryn lähemmin tarkastelemaan etäisyyttä suhteessa ennakkoluulojen legitimaation ongelmaan. Lähtökohdaksi otan Gadamerin elegantin horisontti metaforan.

1800-luvun historismia sekä edelleen Diltheyta yhdistävä pyrkimys ylittää tulkitsijan ja kohteen välinen etäisyys uppoutumalla täydellisesti tulkinnan kohteen alkuperäiseen kontekstiin näyttäytyy siis Gadamerille harhaanjohtavana. Mikäli ymmärtämisen käsitetään toteutuvan tällä tavalla vain objektin ehdoilla, tulkinnan kohteesta käsin, merkitsee se tulkitsijan oman panoksen kertakaikkista eliminoimista. Historismin projekti jää siinä mielessä puolitiehen, että tulkinnan kohteen historiallisuuden lisäksi se ei tematisoi itse tulkitsijan historiallisuutta, vaan päinvastoin yrittää metodisen kontrollin avulla minimoida tämän vaikutuksen ymmärtämisen kulkuun.²⁴⁶ Sen sijaan, että ymmärtämisessä olisi kyse kohteen alkuperäisen ”horisontin” rekonstruomisesta, luonnehtii sitä pikemminkin Gadamerin kuuluisan termin mukaan tulkitsijan ja kohteen

Erfahrung ebenso unzweifelhaft, daß es dasselbe Werk bleibt, dessen Sinnfülle sich im Wandel des Verstehens beweist, wie es dieselbe Geschichte ist, deren Bedeutung sich fortgesetzt weiterbestimmt.”

²⁴⁵ WM, 306: “weil sie die Sprache der »Tatsachen« sprechen lässt und damit eine Objektivität vortäuscht, die in Wahrheit von der Legitimität ihrer Fragestellungen abhängt.”

²⁴⁶ Linge 1973, 539, 545.

horisonttien sulautuminen (*Horizontverschmelzung*), josta muodostuu uusi horisontti, uusi tulkinta menneisyydestä.²⁴⁷

Horisontti merkitsee Gadamerille ”näköpiiriä, joka sulkee sisäänsä kaiken sen, mikä on yhdestä pisteestä nähtävissä.”²⁴⁸ Toisin sanoen horisontti koostuu historian kuluessa vaihtuvista ja muuttuvista ennakkoluuloista, jotka mahdollistavat tietynlaiset tavat tulkita todellisuutta.²⁴⁹ Horisontti -käsitteen nerokkuus piilee siinä, miten Gadamer on näennäisen yksinkertaiseen muotoon onnistunut tiivistämään pitkälti koko hermeneutiikkansa ydinsanoman: horisontti ilmentää ihmisen väistämättä rajallista perspektiiviä sekä tämän perspektiivin ajan mukana muuttuvaa luonnetta.

Vaikka Gadamer aluksi tarkasteleekin horisontteja ikään kuin toisistaan erillisinä, päätyy hän korostamaan voimakkaasti sitä, miten ne ymmärtämisen tapahtumassa ovat aina toisiinsa sulautuneina. Nykyhetken horisontti on jatkuvasti kytköksissä menneisyyden horisonttiin, sikäli kun perinteen kohtaamisessa voimme koetella ennakkoluulojemme oikeellisuutta. Toisaalta huolimatta siitä, että tulkinnan kohteelle käytännössä aina myönnetäänkin jonkinlainen ontologinen itsenäisyys, on sen merkityksen paljastuminen aina sidoksissa tulkintatapahtumaan.²⁵⁰

Tulkitsijan ja kohteen horisontit ovat Gadamerin mukaan jatkuvassa liikkeessä, minkä vuoksi pyrkimys yhteen ainoaan ”ajattomaan” tulkintaan näyttäytyy mielettömänä. Sen sijaan, että ajallinen etäisyys tulisi täydellisesti ylittämään, haluaa Gadamer nähdä sen ymmärtämisen kannalta myönteisessä valossa. Mutta mitä hän tällä oikein tarkoittaa? Miten ajallinen etäisyys vaikuttaa toisaalta tulkitsijan, toisaalta tulkinnan kohteen ennakkoluuloihin, joiden erottelemisesta olemme kiinnostuneet? Tarkastelen tätä teemaa ensin tulkinnan kohteen osalta.

Gadamer pitää tulkitsijan ja kohteen välistä etäisyyttä ymmärtämisen kannalta produktiivisena tekijänä: etäisyyden muuttuminen tarkoittaa samalla mahdollisuutta uuteen tulkintaan, perinteen uuteen avautumiseen. Tämä ajatus ilmaistiin edellä

²⁴⁷ WM, 311.

²⁴⁸ WM, 307: ”Horizont ist der Gesichtskreis, der all das umfaßt, was von einem Punkt aus sichtbar ist.”

²⁴⁹ WM, 311.

²⁵⁰ WM, 309–311. Gadamer ei väitä perinteen kohtaamisen olevan ainoa tapa koetella ennakkoluuloja. Periaatteessa riittää mikä tahansa sopivalla tavalla ”vieras”.

relaationaalisten ominaisuuksien vaihteluna tulkinnan kohteen sisäisten ominaisuuksien rinnalla. Sekä myöhempien tapahtumien että ajan saatossa tehtyjen tulkintojen myötä voi tulkinnan kohteeseen kiinnittyä uusia merkityksiä sen (merkitys)horisonttia laajentaen. ”Jatkuvasti syntyy uusia ymmärtämisen lähteitä”, Gadamer kirjoittaa, ”jotka paljastavat [kohteesta] aiemmin tuntemattomia merkitysviittauksia.”²⁵¹

Merkitysten rikastumisen rinnalla ajallinen etäisyys voi kuitenkin saada aikaan yhtä lailla haitallisten ennakkoluulojen kiinnittymisen tutkimuskohteen horisonttiin.²⁵² Syyistä tai toisesta Gadamer ei ennakkoluuloja tästä näkökulmasta tarkastele, mikä on varmasti omiaan lisäämään syytöksiä Gadamerin konservatiivisuutta ja historiallista determinismia kohtaan. Kyse on siis ”väärintulkintojen” kanonisoitumisesta osaksi yleistä tietoisuutta, jonka seurauksena asioita tarkastellaan vääristyneessä valossa. Historian voima näkyy kuitenkin siinä, miten ajan saatossa ilmestyy aina uusia näkökulmia haastamaan vallitsevan totuuden. Mikään ulkoinen kriteeri ei sinänsä kerro meille vastausta oikean ja väärän tulkinnan välillä, joten vaihtoehdoksi jää vain omien ennakkoluulojen ”asettaminen peliin”, kuten Gadamer asian ilmaisee.²⁵³

Tulkitsijan ennakkoluulojen osalta ajallinen tai kulttuurillinen etäisyys merkitsee kasvavaa todennäköisyyttä sille, että tulkitsijan ja kohteen ennakkoluulot eroavat toisistaan. Oman demokratiakäsitykseni taustalla piilevät ennakkoluulot ovat varmasti hyvinkin erilaisia kuin vaikkapa Alexis de Tocquevillen tai Platonin vastaavat, jonkin kaukaisemman kulttuuripiirin edustajista puhumattakaan. Juuri tämä vastakkaisuus, jännite tulkitsijan ja kohteen välillä, luo Gadamerin mukaan edellytykset ennakkoluulojen tiedostamiselle.²⁵⁴ Etäisyys saattaa myös karsia sellaisia ymmärtämistä

²⁵¹ WM, 303: ”[e]s entspringen stets neue Quellen des Verständnisses, die ungeahnte Sinnbezüge offenbaren.”

²⁵² Grondin 1990, 56.

²⁵³ Gadamer 2010f, 261. Gadamerin omasta ”sortumisesta” väärrien ennakkoluulojen edessä, ks. s. 66, viite 231.

²⁵⁴ Seuraavassa pääluvussa käsiteltävä yhteenkuuluvuus viittaa puolestaan näiden käsitysten yhteisyyteen, mikä on ymmärtämisen edellytys, eli etäisyys ei saa kasvaa liian isoksi. Toisaalta taas ”toisinajattelijoiden” merkitys näyttäisi olevan Gadamerille suuri: ilman poikkeavia käsityksiä emme kykene kyseenalaistamaan omia näkemyksiämme. Nykyään pinnalla oleva kysymys sananvapaudesta – jonka puolustajia löytyy poliittisen aatemaailman laidasta laitaan – on tästä hyvä esimerkki. Yhteiskunnallisen keskustelun jatkuvuuden nimissä en voi suoralta kädeltä hylätä ”hommafoorumilaisten” mielipiteitä sananvapaudesta väärinä, vaikka en huomattavaa osaa näiden ennakkoluuloista jaakaan. Niiden positiivinen merkitys piilee siinä, että ne haastavat minut artikuloimaan

harhaan ohjaavia ennakkoluuloja, jotka liittyvät tulkitsijan omiin intresseihin. Mitä kauempana menneisyydessä tutkimuksen kohteena oleva asia tai ilmiö sijaitsee, sitä helpompi siihen on suhtautua ”puolueettomasti”. Gadamer kuitenkin varoittaa viemästä tätä ajatusta subjektin eliminoimisesta äärimmäisyyksiin, kuten historismissa objektiivisen historiankirjoituksen myötä näyttäisi tapahtuneen.²⁵⁵

Esimerkkinä etäisyyden tarpeesta ja samalla sen asemasta ennakkoluulojen oikeuttamisen problematiikassa Gadamer mainitsee vaikeuden arvioida nykytaiteen todellista merkitystä, ja samankaltaiset ongelmat liittyvät varmasti myös vaikkapa ajankohtaisten poliittisten tapahtumien tarkastelemiseen. Gadamer puhuu ”kontrolloimattomista ennakkoluuloista”, joiden vuoksi tulkinnan kohde näyttäytyy helposti ikään kuin vääristyneessä perspektiivissä – sen merkitystä joko vähätellään tai liioitellaan. ”Vasta kaikkien ajankohtaisten viittausten katoaminen antaa [taideteoksen] varsinaisen olemuksen tulla näkyviin [...]”²⁵⁶ Ajallisen etäisyyden myötä paljastuu siis Gadamerin mukaan asioiden ”todellinen merkitys”. Tällä Gadamer ei suinkaan tarkoita, että tietyn etäisyyden päästä olisi mahdollista saavuttaa jokin ainoa oikea, lopullinen tulkinta – päinvastoin on uusien merkitysten avautuminen, joka ymmärtämisessä tapahtuu, historian jatkuvaan liikkeeseen kiinnittyvä päättymätön prosessi.²⁵⁷

On selvää, että monissa tapauksissa ajallinen, kulttuurinen tai ylipäätään ”henkinen” etäisyys varmasti poistaa joitakin ymmärtämisen kannalta haitallisia ennakkoluuloja, kuten Gadamer esimerkillään nykytaiteesta hyvin osoittaa. Tämä ei silti kumoa sitä tosiseikkaa, että ymmärtääksemme itseämme ja todellisuutta ympärillämme, meidän tulee yrittää ymmärtää myös kaikkein lähimpänä sijaitsevia asioita ja ilmiöitä – väärinymmärtämisen vaarasta huolimatta. Koska Gadamer rajoittuu tarkastelussaan ainoastaan ajalliseen etäisyyteen, jää häneltä tärkeä hengentieteellisen ymmärtämisen osa-alue kokonaan käsittelemättä.

omat näkemykseni mahdollisimman tarkasti, jolloin mahdollisesti tulen tietoisiksi joistakin aiemmin huomaamatta jääneistä ennakkoluuloista.

²⁵⁵ WM, 303.

²⁵⁶ WM, 303: ”Erst das Absterben aller aktuellen Bezüge läßt ihre eigne Gestalt sichtbar werden [...]” Siinä missä tulkinnan kohteeseen liittyvät ”ajankohtaiset viittaukset” – jotka Gadamerin mukaan ovat ymmärtämisen kannalta toissijaisia – katoavat ajan kuluessa, voi samaa kuitenkin varmasti sanoa myös tulkintoista itsestään. Vasta etäisyyden päästä on mahdollista arvioida, mikä niissä on todella kestävää ja mikä puolestaan liaksi sidoksissa ohimeneviin aatteellisiin ”muoti-ilmiöihin”.

²⁵⁷ WM, 303.

Ajallista etäisyyttä painottaessaan Gadamer näyttäisi tuovan ennakkoluulojen tarkasteluun eräänlaisen teleologisen tai pragmatistisen ulottuvuuden: historian kuluessa väärät ennakkoluulot putoavat pois ja jäljelle jäävät ainoastaan oikeat, eli ”toimivat” ennakkoluulot. Ja Gadamer kieltämättä tarjoaa lukijalle mahdollisuuden myös tällaiseen tulkintaan analysoidessaan ainoastaan ajallisen etäisyyden positiivisia vaikutuksia.²⁵⁸ Gadamer ei kuitenkaan näe historian kulkua minään pragmatistisesti värittyneenä hegeliläisenä prosessina, jossa (väärät) ennakkoluulot ajan saatossa korvautuisivat absoluuttisen oikeilla arvostelmilla. Filosofisen hermeneutiikan perusajatuksena on, että ymmärtämistä luonnehtii yhtäältä historian jatkuva muutos, toisaalta tulkitsijan rajallinen horisontti, minkä vuoksi vanhojen ennakkoluulojen tilalle tulee aina uusia, joiden oikeellisuudesta meillä ei ole takeita. Ajallinen etäisyys ei ole kriteeri ennakkoluulojen oikeellisuudelle, vaan se pikemminkin luo mahdollisuuden joidenkin ennakkoluulojen tiedostamiseen. Vain tiedostetun ennakkoluulon (arvostelman) oikeellisuutta on mahdollisuus punnita. Kuten Grondin toteaa, ”Gadamer ei näe ennakkoluulojen säilymisessä niiden legitimaatiota [...] vaan ainoastaan viittauksen siihen, että tämä pysyvyys ehkä perustuu järjellä tehtyyn tunnustukseen [...]. Meidän oma järkemme pysyy viimeisenä, joskin rajallisena instanssina.”²⁵⁹

4.6. Puolustuspuhe järjen reflektiivisyydelle: Jürgen Habermasin kritiikki

Gadamerin filosofiseen hermeneutiikkaan kohdistetusta kritiikistä kenties tunnetuin liittyy debattiin, jota Gadamer 1960- ja 70-lukujen taitteen molemmin puolin kävi saksalaisten ideologiakriitikoiden, etupäässä Jürgen Habermasin kanssa.²⁶⁰ Koska Habermasin arvostelun kohteena on muun muassa Gadamerin toisiinsa kytkeytyvät

²⁵⁸ Schmidt 1987, 241.

²⁵⁹ Grondin 1994a, 138: ”Gadamer sieht im Bestehen der Vorurteile keine Legitimation derselben, [...] sondern nur einen Hinweis darauf, daß dies Beharren vielleicht auf Anerkennung durch Vernunft beruht [...] Unsere eigene Vernunft bleibt die letzte, wenngleich beschränkte Instanz [...]” (Kursiivit poistettu)

²⁶⁰ Kiistaan osallistui muitakin, muun muassa Gadamerin tavoin Heideggerin entisiin oppilaisiin lukeutunut Karl-Otto Apel. Debatin tärkeimmät puheenvuorot on koottu yksiin kansiin vuonna 1971 ilmestyneessä teoksessa *Hermeneutik und Ideologiekritik*. Samoja teemoja käsiteltiin kyllä myöhemminkin, mutta tärkeimmät näkökohdat tulivat jo tässä vaiheessa esille.

tulkinnat ennakkoluulon, auktoriteetin sekä tradition olemuksesta, on luontevaa ottaa se tässä kohden käsittelyvuoroon.²⁶¹

Alun perin vuonna 1967 ilmestyneessä kirjoituksessaan *Zur Logik der Sozialwissenschaften* Habermas tarkastelee Gadamerin filosofista hermeneutiikkaa, tarkemmin sanoen *Wahrheit und Methode*, ensin suotuisassa valossa, mikä jää helposti vaille huomiota korostettaessa nimenomaan ”debattia” Gadamerin ja Habermasin välillä. Esimerkiksi verratessaan Gadamerin käsitystä kielestä Wittgensteinin kielipeleihin Habermas nostaa Gadamerin ansioksi kielen historiallisen ja sitä kautta dynaamisen luonteen oivaltamisen. Kielet eivät ole suljettuja sääntökokoelmia, vaan ne muuttuvat aina sitä mukaa, kun niitä käytetään.²⁶²

Vaikutushistoriaan sekä vaikutushistorialliseen tietoisuuteen tiivistyvä analyysi ymmärtämisen historiallisuudesta, sen sidonnaisuudesta partikulaariin historialliseen tilanteeseen, merkitsee myös Habermasille tärkeää edistysaskelta hermeneuttisen teorian parissa. Tähän liittyen Habermas osoittaa kiinnostavasti Gadamerin historiallisen objektivismin kritiikin yhteyden A.C. Danton analyttiseen historianfilosofiaan. Sekä Gadamer että Danto sijoittavat lopulliset historialliset totuudet historiallisen ihmisen ulottumattomiin. ”[Historiallisen] tapahtuman täydellinen kuvaaminen”, Danto kirjoittaa, ”tarkoittaa sen paikantamista kaikkiin relevantteihin yhteyksiin, mitä emme pysty tekemään. Emme pysty siihen, koska olemme ajallisesti rajallisia suhteessa tulevaisuuteen.”²⁶³

Erityistä kaikupohjaa Habermasilta saa Gadamerin näkemys ymmärtämiseen kuuluvasta soveltamisesta, applikaatiosta, jonka myötä historiallinen perinne nivoutuu ymmärtämisen tapahtumassa eläväksi osaksi nykyhetken todellisuutta: ”Pidän Gadamerin varsinaisena saavutuksena sen osoittamista, että hermeneuttinen ymmärtäminen on transsendentaalisti välttämättä kytköksissä toimintaorientoituneen

²⁶¹ Habermasin esille nostamista teemoista jää olemisen ja kielen väliseen suhteeseen pureutuva osio tämän tutkielman puitteissa käsittelemättä. (Vrt. Nicholson 1991, 155–156)

²⁶² Habermas 1970, 258–259.

²⁶³ Danto, *Analytical Philosophy of History*, 142: ”Completely to describe an event is to locate it in all the right stories, and this we cannot do. We cannot because we are temporally provincial with regard to the future.” (Lainaus: Habermas 1970, 267.)

itseymmärryksen artikuloimiseen.”²⁶⁴ Pääpiirteissään Habermas siis tunnustaa Gadamerin ansiot ymmärtämisen ontologisten ehtojen kuvaamisessa. Sen sijaan kritiikin kohteeksi nousee se, minkälaisia epistemologisia johtopäätöksiä Gadamer ymmärtämisen ontologiansa pohjalta tekee – tai pikemminkin jättää tekemättä.

Vaikka Habermas periaatteessa hyväksyykin Gadamerin ajatuksen traditioon tai traditioihin kuulumisesta ymmärtämisen ontologisena edellytyksenä, pyrkii hän Gadamerista poiketen jatkamaan valistuksen kriittistä perintöä painottaessaan järjen kykyä reflektiivisyyteen, etääntymiseen traditiosta. Habermas syyttää Gadameria haluttomuudesta jatkaa ymmärtämisen ontologista analyysinsä hengentieteellisen epistemologian suuntaan, sekä tähän liittyen hermeneuttisen ymmärtämisen ja metodisen tietämisen asettamisesta likimain toisensa poissulkeviksi totuuden paljastamisen tavoiksi.²⁶⁵

Gadamerin hermeneutiikan yksi suurimmista ongelmista piileekin siinä, että pyrkiessään osoittamaan metodisen tieteenihanteen tavoittamattomissa sijaitsevan totuuskokemuksen mahdollisuuden, tulee hän samalla ikään kuin erottaneeksi hengentieteellisessä ymmärtämisessä vaikuttavan metodisen puolen – perinteen ”esineellistämisen” – hermeneutiikkansa ulkopuolelle. Vaikka Gadamer ei missään nimessä halua kiistää esimerkiksi metodisten apuvälineiden merkitystä ymmärtämiselle, eivät Gadameriin tähän liittyen kohdistetut syytökset ole välttämättä täysin katteettomia. Herää kysymys, tekeekö Gadamer loppuun saakka oikeutta hengentieteelliselle ymmärtämiselle jättäessään kaiken metodiikan oman tarkastelunsa ulkopuolelle, Gadamer kun vielä itse voimakkaasti korostaa ymmärtämistä ”kokonaisena” tapahtumana.²⁶⁶ Esimerkiksi Gadamerin kanssa monessa suhteessa samoilla linjoilla oleva Paul Ricoeur huomauttaa, että ”hermeneutiikka voi kyllä hylätä

²⁶⁴ Habermas 1970, 275: ”Ich sehe Gadamer's eigentliche Leistung in dem Nachweis, daß hermeneutisches Verstehen transzendental notwendig auf die Artikulierung eines handlungsorientierenden Selbstverständnisses bezogen ist.”

²⁶⁵ Habermas 1970, 281. Mendelson 1979, 57. Bleicher 1980, 155.

²⁶⁶ WM, 312. Ymmärtäminen on aina yhtä lailla myös niin tulkintaa kuin soveltamistakin.

metodologisuuden ideologian filosofisena positiona, joka ei tiedosta olevansa filosofinen, mutta sen tulee [kuitenkin] integroida ”metodi” itseensä.²⁶⁷

”Ymmärtämisen rakenteellisesta yhteenkuulumisesta traditioihin [...]”, Habermas väittää, ”ei seuraa se, ettei perinteen ilmenemismuoto [*Medium*] tieteellisen reflektion myötä perusteellisesti muuttuisi.”²⁶⁸ Järjen kyky reflektiivisyyteen mahdollistaa sen, että perinne ainakin tiettyyn pisteeseen saakka on objektivitavissa ja sen auktoriteettiasema asetettavissa kriittisen tarkastelun kohteeksi. Siten voidaan myös ennakkoluuloista tulla kriittisen järjen avulla tietoisiksi, jolloin ne menettävät asemansa ymmärtämistä ”tiedostamatta” ohjaavina käsityksinä. Tämä jää kuitenkin Habermasin mukaan Gadamerilta huomaamatta:

”Gadamerin ennakkoluulo tradition kautta ilmenevien ennakkoluulojen oikeellisuuden puolesta kiistää reflektion voiman, joka kuitenkin ilmenee siinä, että se kykenee myös hylkäämään traditioiden vaatimuksen [totuuteen].”²⁶⁹

Habermas siis asettaa järjen reflektiivisyyden ja tradition auktoriteetin vastakkain, mitä Gadamer ei kaikesta osakseen saamasta kritiikistä huolimatta suostu hyväksymään. *Wahrheit und Methoden* jälkeisessä ”metakriittisessä pohdiskelussa” ”Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik” Gadamer painottaa edelleen sitä, miten auktoriteetin hyväksyminen (tai hylkääminen) perustuu viime kädessä arvostelmaan auktoriteetin asemasta. Gadamer syyttääkin Habermasia väärintulkinnasta jälkimmäisen väittäessä tradition olemassaolon itsessään muka riittävän Gadamerille perusteeksi ennakkoluulojen oikeellisuudesta:

”Traditio ei ole todiste, tai ei ainakaan siellä, missä reflektio vaatii todisteen. Tässä onkin asian ydin: missä reflektio vaatii sitä? Kaikkialla? Tätä näkemystä vastaan

²⁶⁷ Ricoeur 1988, 224: ”Hermeneutics can indeed reject the ideology of methodology as a philosophical position that is unaware of itself as philosophical, but it has to integrate ”method” into itself.” (Teoksen käännöksestä, ks. s. 78 viite 273) Tähän aiheeseen viitattiin aiemmin luvussa 4.3. Suurin ero Gadamerin ja Ricoeurin välillä piilee siinä, miten Ricoeur Gadamerista poiketen pitää metodologisia pohdintoja välttämättöminä ja vieläpä ontologiaa edeltävinä (Oesch 1994, 67).

²⁶⁸ Habermas 1970, 282–283:” [...] aber aus der strukturellen Zugehörigkeit des Verstehens zu Traditionen [...] folgt nicht, dass sich das Medium der Überlieferung durch wissenschaftliche Reflexion nicht tiefgreifend verwandelte.”

²⁶⁹ Habermas 1970, 284:”Gadamers Vorurteil für das Recht der durch Tradition ausgewiesenen Vorurteile bestreitet die Kraft der Reflexion, die sich doch darin bewährt, dass sie den Anspruch von Traditionen auch abweisen kann.”

asetan ajatuksen inhimillisen olemisen äärellisyydestä sekä reflektion olemuksellisesta partikulaarisuudesta.”²⁷⁰

Kyseistä debattia luotaavassa artikkelissaan Jack Mendelson asettuu tässä kohden Habermasin puolelle. Mendelson näkee Habermasin kritiikin ytimen piilevän siinä, että reflektion myötä tradition hyväksyminen ei enää voi tapahtua sen auktoriteetin perusteella. Tradition sijaan määrääväksi tekijäksi kohoakin kriittinen järki, mitä Gadamerin tulkinta auktoriteetin luonteesta ei ota huomioon. Mendelsonin mukaan ”reflektoitu ennakkoluulo ei enää voi toimia ennakkoluulona”.²⁷¹

Mendelsonin kuvaus ei kuitenkaan tee Gadamerille täysin oikeutta. Gadamerhan viittaa auktoriteetilla sellaiseen tilanteeseen, jossa tunnustetaan omien käsitysten rajallisuus jonkin toisen (tradition) käsityksiin nähden, tai vähintäänkin annetaan toisen käsityksille mahdollisuus osoittaa pätevyytensä. Vaikka auktoriteetin hyväksyminen tällöin tapahtuukin reflektion myötä, jää siinä vielä täysin avoimeksi auktoriteetin varsinainen ”sisällöllinen” tai ”tiedollinen” puoli. Kiinnostuksen kohteena olevaan asiaan nähden säilyy auktoriteetti auktoriteettina ja subjektin järkeen verrattuna ”ylivertaisena” myös reflektion jälkeen.

On hyvä pitää mielessä, ettei Gadamer suinkaan tarkoita tradition mahdollisella auktoriteetilla sitä, että meidän tulisi täydellisesti alistua tradition ja ennakkoluulojen edessä. Sen sijaan Gadamer haluaa tuoda esille järjen ja reflektion rajallisuuden ja tämän vaikutuksen hengentieteiden itseymmärrykseen. Habermasin jalanjäljissä Mendelsonkin unohtaa sen, miten Gadamer *Wahrheit und Methodessa* ”täydellisyyden ennakkoinnilla” nimenomaan kuvaa ennakkoluulojen tiedostamisen mekanismia. Ennakkoluuloja voi ja niitä myös tulee reflektoida, jolloin ne menettävät asemansa ennakkoluuloina. Tämä ei kuitenkaan muuta miksikään sitä Gadamerin perusajatusta, että kaikista ennakkoluuloistaan ei äärellinen ihminen voi tulla tietoiseksi. Kuten Linge

²⁷⁰RHI, 244:”Tradition ist kein Ausweis, jedenfalls nicht dort, wo Reflexion einen Ausweis verlangt. Aber das ist der Punkt: Wo verlangt sie ihn? Überall? Dem halte ich die Endlichkeit des menschlichen Daseins und die wesenhafte Partikularität der Reflexion entgegen.”

²⁷¹ Mendelson 1979, 62. ”A reflected prejudice can no longer function as prejudice.” (Kursiivit poistettu.)

huomauttaa, ”tietoisuus ehdollistumisesta ei millään tavoin kumoa tätä ehdollistuneisuutta.”²⁷²

Gadamerin ja Habermasin erilaista asemoitumista keskustelussa tradition filosofisesta asemasta valaisee Paul Ricoeurin *Temps et récit* (engl. *Time and Narrative*)²⁷³ -teoksensa kolmannessa osassa suorittama käsitteellinen erottelu ”traditionaalisuuden”, ”traditioiden” sekä ”tradition” välillä. Kysymys on pääpiirteissään siitä, minkälainen suhde meidän tulisi ottaa menneisyyteen vaikutushistorian ja vaikutushistoriallisen tietoisuuden valossa. Ricoeurin tulkinnan mukaan Gadamerin ja Habermasin välisestä kiistasta tekee ongelmallisen se, ettei kumpikaan osapuolista riittävän täsmällisesti määrittele käsitystään siitä, mistä traditiossa oikeastaan on kyse. Tällä on puolestaan seurauksena, että argumentit puolin ja toisin liikkuvat usein hieman eri tasoilla, eivätkä sen tähden osu kunnolla maaliinsa.²⁷⁴

”Traditionaalisuudella” (*traditionality*) Ricoeur tarkoittaa nykyhetken ja menneisyyden välillä vallitsevan suhteen käsittämistä sikäli, kuin se ilmenee puhtaasti muodollisella tasolla. Traditionaalisuudessa on kyse ontologisesta näkökulmasta, joka kiteytyy siihen tosiseikkaan, että historia – tradition muodossa – tavalla tai toisella määrittää olemistamme: historia ei ole jotakin vain jo ollutta ja mennyttä, vaan sen vaikutus ulottuu ajallisen etäisyyden ylittäen nykypäivään saakka.²⁷⁵ Ricoeurin tulkintaa Gadamer-Habermas -debatista erittelevässä artikkelissaan Robert Piercey toteaa traditionaalisuuden kuvaavan ymmärtämisen yleisiä ehtoja, toisin sanoen sitä, että ymmärtäminen on aina sidoksissa traditioon ja sieltä käsin välittyviin ennakkoluuloihin.²⁷⁶ Traditionaalisuus on siis sitä, mitä Gadamer *Wahrheit und*

²⁷² Linge 1973, 549: ”The consciousness of being conditioned in no way negates the conditionedness.” Michael Pickering puolestaan huomauttaa, miten Habermasin implikoima auktoriteetin ja autoritaarisuuden identtisyys toteutuu vain siinä tapauksessa, ettei järjelle myönnetä minkäänlaista asemaa ennakkoluulojen oikeellisuuden punnitsemisessä (Pickering 1999, 86).

²⁷³ Viittaan tutkielmassa englanninkieliseen käännökseen.

²⁷⁴ Näin toteaa Piercey aihetta käsittelevässä artikkelissaan *Ricoeur's Account of Tradition and the Gadamer-Habermas Debate*. Piercey kuitenkin huomauttaa, että Habermasin asenne traditiota kohtaan on myöhemmin muuttunut Gadameriin nähden suopeammaksi (Piercey 2004, 271, 278–279). Muutokset Habermasin ajattelussa on kuitenkin jätettävä tarkastelun ulkopuolelle.

²⁷⁵ Ricoeur 1988, 220–221.

²⁷⁶ Piercey 2004, 268–269.

Methodessa ymmärtämisen historiallisuudella yleisimmällä tasollaan tarkoittaa ja jonka pätevyyden myös Habermas tunnustaa.²⁷⁷

Ricouerin toinen traditiolle antama merkitys – ”traditiot” – tarkoittaa siirtymää muodolliselta tasolta ”materiaaliselle”.²⁷⁸ Traditiot (monikossa) ovat Pierceyn tulkinnan mukaan ”tiettyjä esi-käsityksiä [*fore-meanings*], jotka ovat periytyneet tiettyyn aikaan tiettyssä paikassa.”²⁷⁹ Kyse ei enää ole ymmärtämisen ”yleisestä ennakkoluuloisuudesta”, vaan sellaisista konkreettisista käsityksistä, jotka tulkintojen ja uudelleentulkintojen myötä ovat meille menneisyydestä välittyneet.²⁸⁰ Sikäli kun Gadamerin tavoin hyväksytään ajatus traditionaalisuudesta, ovat traditiot tämän käsityksen konkretisoitunut ilmaus: se, että meillä ylipäättään on menneisyydestä perittyjä ennakkoluuloja tarkoittaa väistämättä, että näillä ennakkoluuloilla on jokin konkreettinen sisältö. Kysymys traditioista muuttuu kuitenkin pulmalliseksi siinä vaiheessa, kun ruvetaan tarkastelemaan niiden sisältöjen oikeellisuutta.

Traditioiden muuttuminen ”traditioksi” (yksikössä) tuo Ricoeurilla tarkasteluun mukaan ”kysymyksen legitimitetistä”. Ricoeur pohjustaa tradition ja siihen liittyvien ongelmakohtien tarkastelua huomauttamalla aluksi, että merkitystä ja totuutta ei voida käytännössä erottaa toisistaan. Eli sikäli kuin tradition ajatellaan koostuvan menneisyydestä periytyvistä merkityssisällöistä (ennakkoluuloista), asettaa traditio väistämättä itsensä myös auktoriteetin, totuuden ”haltijan”, asemaan. Ricoeurin mukaan ”käsitys auktoriteetista [...] muuntaa gadamerilaisen ennakkoluulon ennakkoluulojen puolesta asemaan, jossa [traditio] on oikeutettu.”²⁸¹

Vaikka tradition käsitteeseen sisältyykin aina sen vaatimus auktoriteettiin, ei tämä vielä millään lailla takaa sen oikeellisuutta eikä varsinkaan riitä oikeellisuuden perusteeksi. Kysymys kuuluu, kuinka pitkälle Gadamer loppujen lopuksi on valmis tradition

²⁷⁷ Traditionaalisuus merkitsee samaa kuin luvussa 4.1. kuvattu vaikutushistorian toinen merkitysulottuvuus (josta toisaalta taas seuraa ymmärtämisen olemuksellinen ennakkoluuloisuus).

²⁷⁸ Ricoeur 1988, 221.

²⁷⁹ Piercey 2004, 270: ”They are the particular fore-meanings inherited at particular times in particular places.”

²⁸⁰ Ricoeur 1988, 222.

²⁸¹ Ricoeur 1988, 222–225. Lainaus 224–225: ”The notion of authority [...] is what transforms the Gadamerian prejudice in favor of prejudice into a position of being based on right.”

”apologiansa” viemään. Tämä Ricoeurin erittelemistä tradition muodoista jälkimmäisin on siis se, mihin Habermas kritiikkinsä kohdistaa.²⁸²

Tradition omaksuminen tai traditioon ”kasvaminen” tarkoittaa Gadamerille samalla, että kyseistä traditiota pidetään myös jollain lailla oikeutettuna. Siitä huolimatta, että tradition omaksuminen merkitseekin sen auktoriteetin hyväksymistä, ei tämän tule olla ehdotonta ja lopullista. Inhimillisen olemisen historiallisuudesta seuraa kuitenkin väistämättä se, ettei ole mahdollista lähteä liikkeelle ”tyhjästä”, kaikkien traditioiden ulkopuolelta. Vaikka Ricoeur pyrkiikin hahmottelemaan eräänlaista keskitietä Gadamerin ja Habermasin välillä, tulee hän huomattavan lähelle Gadameria kuvatessaan sitä asennetta, mikä traditioon lähtökohtaisesti tulisi ottaa. Täydellisyyden ennakkointia muistuttavalla termillä ”totuuden oletaminen” (*presumption of truth*) Ricoeur korostaa sitä, miten meidän tulee alustavasti hyväksyä tradition totuusvaatimus ennen kuin käsillä on parempia argumentteja. Tradition omaksuminen sekä edeltää tradition kritisointia että luo sille edellytykset. Voidaksemme ylipäättään kritisoida, tarvitsemme jonkinlaiset välineet kritiikin suorittamiseen, jotka välittyvät meille tradition kautta.²⁸³ Lisäksi, kuten Ricoeur toisessa yhteydessä huomauttaa, on myös emansipatorinen kritiikki (eli Habermasin ”kriittinen tiedonintressi”) historian kuluessa muovautunut traditio, eikä sitä siten voi pitää minään ylihistoriallisen inhimillisen rationaalisuuden ilmentymänä.²⁸⁴

Gadamer kuvaa *Wahrheit und Methodessa* ennen kaikkea traditionaalisuutta, inhimillisen olemisen äärellis-historiallista luonnetta. Ricoeurin jaottelun myötä käy kuitenkin selväksi, että sikäli kun muodollisella tasolla ilmenevään traditionaalisuuteen liitetään sisällöllinen elementti (traditiot), nousee väistämättä esille myös kysymys traditioiden legitimitetistä, eli siitä, millä perustein kunkin tradition vaatimusta auktoriteettiasemaan voidaan pitää oikeutettuna. Tätä ongelmaa Gadamer ei *Wahrheit und Methodessa* kuitenkaan eksplikoi, mutta jonkinlainen ratkaisu on rivien välistä luettavissa. Vähintäänkin lienee selvää, että mitään ylihistoriallista kriteeriä Gadamer ei

²⁸² Ricoeur 1988, 223.

²⁸³ Ricoeur 1988, 227.

²⁸⁴ Piercey 2004, 264. Tradition omaksumisen, hyväksymisen sekä kritisoinnin välillä vallitsevaa suhdetta voidaan valaista pelin esimerkin avulla: vasta opittuamme ja hyväksytyämme pelin säännöt voimme perustellusti ottaa kantaa siihen, mikä näissä säännöissä (traditiossa) on mahdollisesti vialla.

traditioiden totuuden määrittämiseksi halua antaa.²⁸⁵ Sen sijaan *Wahrheit und Methoden* sisältämät aatehistoriaa koskevat analyysit viittaavat siihen, että kutakin traditiota ja sen legitiimiyttä voidaan arvioida vain ikään kuin sisältä käsin, tarkastelemalla sen omia ennakkoluuloja suhteessa niihin kysymyksiin, joihin traditio pyrkii ”vastaamaan”.

Kun *Wahrheit und Methode* lähestytään eräänlaisena hengentieteellisen tradition ja sen itseymmärryksen historiallisena tarkasteluna, voidaan tästä historiasta erottaa karkeasti kaksi päälinjaa.²⁸⁶ Teoksen ensimmäisessä osassa, ennen taiteen totuuden analyysia, Gadamer palauttaa mieleen antiikista juurensa juontavien ”humanististen käsitteiden” (*Bildung, sensus communis, Urteilskraft, Geschmack*) merkityksen hengentieteellisen ymmärtämisen kannalta. Näitä käsitteitä yhdistää Gadamerin mukaan se oleellinen seikka, että niissä ilmenee esimerkillisesti sellainen hengentieteillekin ominainen inhimillisen tiedon ja tietämisen ulottuvuus, joka ei induktiivis-deduktiivisen tiedon mallin tavoin taivu yksiselitteisten sääntöjen ja normien alaisuuteen. Kyse ei myöskään ole puhtaasti ”subjektiivisista” tietämisen tavoista, vaan – kuten jo esimerkiksi pelkästä *sensus communis* nimestä voitaneen päätellä – jotakin yleisemmällä tasolla pätevää.²⁸⁷

1600-luvulta lähtien yhä nopeammin levinnyt luonnontiede puolestaan synnytti hengentieteiden piirissä pyrkimyksen oman metodologian kehittämiseen. Uskottavan tieteellisen statuksen saavuttaakseen tuli hengentieteiden määritellä itsensä nimenomaan suhteessa luonnontieteiden tarjoamaan esimerkkiin.²⁸⁸ Näin tapahtui riippumatta siitä, oliko tavoitteena oman hengentieteellisen metodin luominen (Dilthey), vai jo tarjolla olleen luonnontieteellisen metodin soveltaminen hengentieteisiin (positivismi) – määrääväänä tekijänä säilyi joka tapauksessa metodisuus.

Tarkastellessaan hengentieteiden historiallista kehitystä ja sen tilaa 1900-luvun puolivälissä, tulee Gadamer siihen johtopäätökseen, että humanistinen perinne, ennen kaikkea siihen kytkeytyvä käsitys tiedosta ja tietämisestä, vastaa loppujen lopuksi

²⁸⁵ Vrt. Ankersmitin puhe Gadamerin ”transsendentaalisuudesta” s. 44–46.

²⁸⁶ Hinman huomauttaa Gadameria käsittelevässä artikkelissaan siitä samankaltaisuudesta, joka vallitsee Heideggerin länsimaisen metafysiikan ”destruktion” sekä Gadamerin tavoitteleman hengentieteiden itseymmärryksen ”korjaamisen” välillä (Hinman 1980, 517).

²⁸⁷ WM, 15–48. Gadamerille keskeinen on myös Aristoteleen *phronesis*, käytännöllinen tieto. *Phronesisesta* tarkemmin, ks. WM, 317–329.

²⁸⁸ WM, 46–47. Grondin, 1994b, 9–10.

paremmin hengentieteiden todellista luonnetta. Gadamerin yritys metodisen tiedekäsityksen tavoittamattomissa sijaitsevan totuuden osoittamiseksi voidaan siten nähdä ”valintana” kahden hengentieteiden itseymmärryksestä kilpailevan tradition välillä. Fenomenologisen perinteen mukaisesti säilyy määräävänä tekijänä tai referenssinä ”asia itse”, eli hengentieteellinen tutkimus ja sen olemus. Gadamer siis vertaa ”metodologisia” ja ”humanistisia” ennakkoluuloja suhteessa hengentieteisiin ikään kuin hengentieteellisen tradition sisältä käsin, päätyen antamaan jälkimmäisille etusijan.

Kysymys tradition oikeellisuudesta ja sen takaamisen mekanismeista on sen verran haastava ja monisyinen, että tutkielman puitteissa on tyydyttävä edellä kuvattuun hahmotelmaan. Kyse on tulkinnasta, jota en suinkaan väitä aukottomaksi, vaan ainoastaan suuntaa-antavaksi. Kuten Vattimoon viitaten luvun 3.3. lopussa totesin, ei Gadamer oikeastaan pyri ”perustelemaan” historiallisten tulkintojensa legitimitettä. Joka tapauksessa Gadamer esittää *Wahrheit und Methodessa* vahvan puolustuspuheen traditiolle ja sen alustavalle auktoriteettiasemalle, etenkin kun traditiota tarkastellaan suhteessa hengentieteissä tapahtuvaan ymmärtämiseen.

Peräänkuuluttaessaan järjen kykyä reflektiivisyyteen Habermas puolestaan siirtää painopisteen tradition omaksumisesta sen kriittiseen tarkasteluun. Koska Habermas hyväksyy traditionaalisuuden kaiken ajattelun ja toiminnan lähtökohdaksi, ei hän suoralta kädeltä voi hylätä gadamerilaisittain tulkittua ajatusta traditiosta jossain määrin oikeutettuna auktoriteettina. Habermas ei Gadameria vastaan argumentoidessaan kuitenkaan näytä ottavan askelta traditionaalisuudesta traditioon, vaan traditionaalisuudesta suoraan tradition kritiikkiin.

Yhdessä Karl-Otto Apelin kanssa kehittelemänsä ”kommunikatiivisen rationaalisuuden” avulla Habermas uskoo voivansa asettaa kriteerit kulloisenkin tradition kriittiselle tarkastelulle. Artikkelissaan ”Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik” (1970) Habermas viittaa rajoittamattomaan kommunikaatioon eli täydellisen vapaaseen, tasa-arvoiseen ja rationaaliseen keskustelutilanteeseen, jossa universaali yhteisymmärrys voi toteutua. Kyse on siis ideaalista, johon nähden voidaan ”kontrafaktuaalisesti” peilata olemassa olevia, konkreettisia traditioita. Tarkoituksena on loppujen lopuksi

(ideologiakritiikin avulla) paljastaa niissä piilevät valta- ja herruussuhteet, joiden myötä kommunikaatio tradition piirissä mahdollisesti osoittautuukin vääristyneeksi.²⁸⁹

Vaikka Habermas korostaakin reflektion väistämättä aina puutteellista luonnetta, on tietynlaisen ”platonisuuden” vaikutelmalta vaikea välttyä: yhtäällä Habermasilla on ikuinen ja muuttumaton idea(ali), toisaalta taas sen ”maanpäälliset” heijastumat, eli konkreettiset historialliset traditiot, jotka enemmän tai vähemmän muistuttavat tätä ideaalia. Kuten Pickering toteaa, Habermas tarkastelee näin traditiota sen ulkopuolelta, ideologiakriittisestä positiosta käsin, kun taas Gadamerin kritiikki lähtee liikkeelle tradition sisältä, toimien pikemminkin sen omilla ehdoilla, sillä historiallisuuden ohessa muita ”ikuisia” ehtoja ei ole olemassa.²⁹⁰

Gianni Vattimo näkee tässä kohden yhden keskeisistä eroista olemisen historiallisuudelle uskollisen hermeneutiikan sekä toisaalta Apelin ja Habermasin transsendentaalisti orientoituneen hermeneutiikan välillä. Jälkimmäiset nimittäin myöntävät historiallisuudelle viime kädessä vain ”negatiivisen funktion”, sillä ideaalisen kommunikaatiotilanteen näkökulmasta tarkasteltuna näyttäytyy historia ainoastaan sarjana puutteellisia, (kvasi)transsendentaalista ideastaan enemmän tai vähemmän poikkeavia yhteisöjä tai epookkeja. Vattimon tulkinnan mukaan historiallisen perinteen sisältö, sen meille välittämät ”viestit” (ennakkoluulot mukaan lukien), on sekä Apelille että Habermasille todellisuudessa yhdentekevä – vain niiden muodolla, eli sillä, miten ne ilmentävät mainittua ideaalia, on merkitystä.²⁹¹

Gadameria voidaan toki syyttää siitä, että hänen tarkastelunsa kohdistuu liiaksi tradition omaksumiseen, sen sijaan että jatkaisi tästä eteenpäin tradition ja reflektion välisen suhteen analysoimiseen. Lisäksi Gadamer kieltämättä antaa itsestään monin paikoin vaikutelman konservatiivina, jolle ymmärtämisessä on ennen kaikkea kysymys perinteen säilyttämisestä, ei sen kriittisestä käsittelystä. Gadamerin traditiosta tarjottava kuva näyttäytyykin hyvin harmonisena, korostaen jatkuvuutta kaiken muutoksen keskellä. Gadamerin tarkastelusta puuttuu liki kokonaan se esimerkiksi Friedrich

²⁸⁹ Habermas 1971, 154–155. 1970-luvun jälkeen Habermas tosin lakkasi vetoamasta tällaiseen ideaaliin.

²⁹⁰ Pickering 1999, 191. Äärellisyyden ontologian näkökulmasta Gadamer tarkastelee traditiota tasolla, joka ylipäättään vasta mahdollistaa tradition kritiikin: traditio on tiettyyn pisteeseen asti omaksuttava, jotta sitä voidaan kritisoida.

²⁹¹ Vattimo 2005a 141–142.

Nietzschen sekä tämän jalanjäljissä Michel Foucault'n ”genealogiaan” sisältyvä käsitys historiasta eri voimien välisenä kamppailuna tai ”vallantahdon” ilmentymänä.²⁹² Silti Gadamer voi mielestäni omien lähtökohtiensa perusteella oikeutetusti pitää kiinni ajatuksestaan, että tradition sisältö on ensin omaksuttava ja ymmärrettävä, jotta sitä voidaan kritisoida.

Seuraavassa luvussa siirryn puolestaan pohtimaan lähemmin sitä, miten Gadamerin käsityksessä ymmärtämisen edellytyksenä toimiva ”traditioon kuuluminen” toteutuu tulkitsijan ja tulkinnan kohteen yhteisten ennakkoluulojen välityksellä. Tämä on kolmas niistä ennakkoluulojen ulottuvuuksista, jotka tutkielman alkupuolella lyhyesti hahmottelin.

5. YHTEENKUULUVUUS YMMÄRTÄMISEN EHTONA: GADAMER JA RUDOLF BULTMANN

5.1. Ennakkoluulot ja ”tradition momentti” hengentieteissä

Gadamer ilmaisee näkemyksensä hengen- ja luonnontieteiden välisestä erosta haastatteluteoksessa *Hans-Georg Gadamer im Gespräch* seuraavasti:

”[Hengentieteet] eivät eroa luonnontieteistä ainoastaan menettelytapojensa vuoksi, vaan myös siinä, miten ne ovat etukäteisessä suhteessa tutkimuskohteeseensa, siinä miten ne ovat osallisina perinteestä, jonka ne yhä uudestaan tuovat meille puheeseen.”²⁹³

Hengentieteellisen tutkimuksen lähtökohtana ei siten voi luonnontieteiden tavoin toimia jako metodeja kuuliaisesti noudattavan tutkija-subjektin sekä tästä täysin irrallisen tutkimuskohteen, objektin välillä. Siinä missä luonnontieteitä ajaa eteenpäin luonnon hallintaan pyrkivä ”tekninen tiedonintressi” (Habermas), on hengentieteissä kyse

²⁹² ”Subjektipakoisuudessaan” Gadamer tulee kyllä huomattavan lähelle näitä ”postmoderneja” ajattelijoita. Ja toisaalta, mikäli Egon Friedell osuu *Uuden ajan kulttuurihistoriassa* oikeaan luonnehtiessaan Nietzscheä ”viimeiseksi kirkkoisäksi”, voidaan jälkimmäisen tuotantoa tulkita myös pyrkimykseksi torjua kristillisen uskon rappeutuminen nimenomaan tradition ”sisältä” käsin (Friedell 1945, 503).

²⁹³ Dutt 2000, 14: ”Sie [Geisteswissenschaften] unterscheiden sich von den Naturwissenschaften nicht nur durch ihre Verfahrensweisen, sondern auch durch ihre vorgängige Beziehungen zu den Sachen, durch die Teilhabe an der Überlieferung, die sie immer wieder neu für uns zum Sprechen bringen.”

selvästikin jostain muusta. Gadamerin mukaan hengentieteitä luonnehtiikin eräänlainen tasapainoilu ”vierauden ja tuttuuden, perinteen pelkän esineellistämisen sekä siihen kuulumisen välillä”²⁹⁴, ja nimenomaan tämä ”tuttuuden” ja ”perinteeseen kuulumisen” aspekti ilmenee Gadamerin hermeneutiikassa määrääväenä, toisin kuin esimerkiksi Habermasilla.

Varsinaisen hengentieteellisen praksiksen analysoimisen sijaan Gadameria kiinnostaa ennen kaikkea se, mikä hengentieteitä yleisellä tasolla motivoi. *Wahrheit und Methoden* perusteella voitaneen Gadamerin käsitys hengentieteiden perimmäisestä olemuksesta tiivistää seuraavalla tavalla: Hengentieteiden tavoitteena ei tule olla kaiken inhimillisen kulttuurillis-historiallisen perinteen pelkistäminen erinäisten metodisesti hankittujen, ikuisten ja objektiivisten ”faktojen” muotoon (tyyliin ”*wie es eigentlich gewesen ist*”). Pikemminkin on hengentieteille luonteenomaista toistuva palaaminen tiettyjen inhimillisen toiminnan tulosten (teokset, tapahtumat) pariin, jotka jollain tavalla – aikakaudesta riippumatta – yhä uudestaan herättävät tarkastelijansa mielenkiinnon. Oli kyse sitten Sofokleen tragedioista tai Stalinin julmuuksista, mahtuu inhimilliseen historiaan lukematon määrä teoksia, tapahtumia ja ilmiöitä, joiden merkitys ei loppujen lopuksi tyhjene niiden ”historialliseen” tarkasteluun, vaan niihin syvennyttään kerta toisensa jälkeen.

Gadamer painottaa *Wahrheit und Methodessa* toistuvasti sitä, miten välttämätöntä yhteenkuuluvuus tulkitsijan ja kohteen välillä on ymmärtämisen onnistumisen kannalta.²⁹⁵ Toistaiseksi ei kuitenkaan ole vielä käynyt selvästi ilmi, miten tämä yhteenkuuluvuus varsinaisesti toteutuu, sillä aiemmin tarkastelun kohteena ollut ymmärtämisen kehä antaa tästä vain muodollisella tasolla operoivan kuvauksen. Historiallisten hengentieteiden tapauksessa on kyse kuitenkin myös – ja ennen kaikkea – ”sisällöllisestä” yhteenkuuluvuudesta, joka tarkoittanee Gadamerilla tulkitsijan ja kohteen osallisuutta samaan (kielellis-kulttuuriseen) traditioon. Yhteenkuuluvuus, jota Gadamer kutsuu myös ”tradition momentiksi”, toteutuu Gadamerin mukaan

²⁹⁴ Dutt 2000, 23: ”zwischen Fremdheit und Vertrautheit, zwischen der blossen Gegenständlichkeit der Überlieferung und der Zugehörigkeit zu ihr.”

²⁹⁵ Esim. WM, 286, 289, 295, 299. Tutkielmassa viittasin jo aiemmin siihen, miten tärkeää perinteen puhuttelevuus on ymmärtämisen edellytyksenä.

”perustavanlaatuisten ja kantavien ennakkoluulojen yhteisyyden kautta.”²⁹⁶ ”Kaikkein ensimmäisenä hermeneuttisena edellytyksenä”, Gadamer kirjoittaa, ”toimii esiymmärrys [*Vorverständnis*], joka perustuu yhdenveroisen asian kanssa tekemisissä-olemiseen.”²⁹⁷

Gadamer ei valitettavasti sen tarkemmin määrittele olemisen historiallisuuden ja vaikutushistorian pohjalta nousevaa käsitystään traditioon kuulumisesta, joten esitän siitä nyt oman tulkintani: sitä mukaa kun kasvamme ja integroidumme tiettyyn kulttuurilliseen traditioon, sisäistämme – enemmän tai vähemmän kattavasti – niitä käsityksiä, jotka ilmentävät tämän tradition suhdetta ympäröivään todellisuuteen, sen omaan menneisyyteen sekä tulevaisuuteen.²⁹⁸ Muodollisella tasolla traditiota voidaan ajatella paralleelina Heideggerin maailma-käsitteelle (*Welt*), siis eräänlaisena merkitysten ja niiden välisten suhteiden verkostona, jonka puitteissa asiat ilmenevät ja saavat kulloisenkin hahmonsä. Traditiosta tietoisesti tai tiedostamattamme sisäistämämme käsitysten, eli ennakkoluulojen, muodostamaa kokonaisuutta voidaan puolestaan kutsua esiymmärrykseksi.

Traditio ei ole ainoastaan esiymmärryksemme muodostavien ennakkoluulojen lähde. Historiallisten hengentieteiden tutkimuskohteena traditio avautuu meille historiasta periytyneenä tietona, eli perinteenä (*Überlieferung*). Tulkitsijan osallisuus traditiosta, johon yhtä lailla myös tulkinnan kohde kuuluu, luo Gadamerin mukaan edellytykset hengentieteelliselle ymmärtämiselle:

”Hermeneutiikan on lähdettävä siitä liikkeelle, että tulkitsijalla on yhteys perinteen myötä esiin tulevaan asiaan; siten tulkitsijalla joko tulee olla tai tulkitsijan täytyy hankkia kytkös siihen traditioon, josta perinne puhuu.”²⁹⁹

Gadamer näkee ”perustavanlaatuisten” ja ”kantavien” ennakkoluulojen toimivan sinä tulkitsijan ja kohteen yhdistävänä tekijänä, ”tradition momenttina”, joka

²⁹⁶ WM, 300: ”So erfüllt sich der Sinn der Zugehörigkeit, d.h. das Moment der Tradition im historisch-hermeneutischen Verhalten, durch die Gemeinsamkeit grundlegender und tragender Vorurteile.”

²⁹⁷ WM, 299–300: ”Die erste aller hermeneutischen Bedingungen bleibt somit das Vorverständnis, das im Zu-tun-haben mit der gleichen Sache entspringt.”

²⁹⁸ Selkeimmin tämä ilmenee kielen oppimisena.

²⁹⁹ WM, 300: ”Die Hermeneutik muß davon ausgehen, daß wer verstehen will, mit der Sache, die mit der Überlieferung zur Sprache kommt, verbunden ist und an die Tradition Anschluß hat oder Anschluß gewinnt, aus der die Überlieferung spricht.”

hengentieteellisen ymmärtämisen kannalta on välttämätöntä. Hieman yllättäen Gadamer ei kuitenkaan vie sen pidemmälle tätä ennakkoluulojen kolmannen aspektin analyysiään. Näin Gadamer jättää tämän – omasta mielestäni ehdottoman tärkeän – ennakkoluulojen puolen tarkemman määrittämisen lukijan vastuulle. Mitä siis ovat tulkitsijan ja tulkinnan kohteen ”yhteiset” ennakkoluulot? Koska ennakkoluulot ovat osa historiallisesti muotoutunutta olemistamme, voidaan tarkasteluun ottaa mukaan Gadamerin filosofisen hermeneutiikan avainkäsite, vaikutushistoria.

Jo aiemmin, luvussa 4.1., viittasin Jack Mendelsonin näkemykseen vaikutushistoriasta ”menneiden tulkintojen ketjuna, jonka kautta tulkitsijan esiymmärrys on valmiiksi sidoksissa [tulkinnan] kohteeseen.”³⁰⁰ Historiallisista teksteistä, tapahtumista ja ilmiöistä ajan saatossa tehdyt tulkinnat ikään kuin silloittavat kuilua meidän ja menneisyyden tekstien välillä. Ajatuksena on, että ilman tällaista tulkintojen välittävää roolia menneisyys näyttäytyisi meille liian vieraalta, menneisyyden ”kieli” (sen ennakkoluulot) ei olisi enää käännettävissä omallemme, minkä vuoksi ymmärtämisen kannalta välttämätön kytkös perinteeseen olisi mahdotonta saavuttaa.

Mendelsonilta lainattu ”tulkintojen ketju” sopii mainiosti kuvaamaan suhdettamme ”klassikoihin”, eli sellaisiin teksteihin (tai tapahtumiin), joiden arvo ja merkitys tunnustetaan aikakaudesta toiseen. Tapoihimme lähestyä, tarkastella ja lopulta ymmärtää näitä tekstejä on aiemmilla tulkinnoilla eittämättä omat, useimmiten toki hyvin vaikeasti määriteltävissä olevat ”vaikutuksensa”. Olisi kuitenkin mieletöntä olettaa, että kaikki historialliset tekstit ja erityisesti tapahtumat välittyisivät nykyhetkeen tällä tavoin, sillä löydetäänhän historiasta jatkuvasti myös kokonaan uusia aiheita. Tulkitsijan ja kohteen jaettuja ennakkoluuloja tulee kaiketi ajatella myös laajemmassa mielessä, kuten edellä pyrin osoittamaan Gadamerin tradition ja Heideggerin maailma-käsitteen välisellä analogialla.

Gadamer ei juuri anna vihjeitä siitä, mihin traditioon tai traditioihin hän itse ajattelee kuuluvansa. Laajimmillaan Gadamerin ”oma” traditio tuntuisi olevan yhtä kuin koko länsimainen kulttuuri aina antiikista nykypäivään saakka. Toisaalta Gadamerin voidaan ajatella olevan osallisena myös sellaisista tarkemmin määriteltävissä olevista ajattelun ja

³⁰⁰Mendelson 1979, 55.

filosofian traditioista kuin länsimainen, mannermainen tai saksalainen filosofia, sekä edelleen filosofian fenomenologinen ja hermeneuttinen suuntaus jne.

Selvää lienee se, että liian laaja käsitys traditiosta typistää sen loppujen lopuksi monoliittiseksi ja sitä kautta tyhjäksi käsitteeksi. On myös verrattain ilmeistä, että esimerkiksi länsimaiseen kulttuuri koostuu lukemattomasta määrästä ”pienempiä” traditioita, joilla ei välttämättä ole juurikaan yhteistä toistensa kanssa. Pelkkä länsimaiseen traditioon kuuluminen ei vielä automaattisesti takaa edellytyksiä kaikkien tämän kulttuurin ”tuotteiden” ymmärtämiselle, vaan ymmärtämisen edellytyksenä on pikemminkin tulkitsijan osallisuus ja aktiivinen perehtyminen tulkinnan kohteen kannalta relevantteihin ”alatradiitioihin”.³⁰¹ Painottaessaan traditioon kuulumista eräänlaisena ontologisena välttämättömyytenä, jää Gadamerilta käsittelemättä tulkitsijan oman aktiivisuuden merkitys, vaikka Gadamer tähän ohimennen viittaakin.³⁰²

Yhteenkuuluvuus yhteisinä ennakkoluuloina toimii ymmärtämisen edellytyksenä selkeimmin silloin, kun tarkastelun kohteena on – kuten Gadamerilla – nimenomaan oma kulttuurillinen perinne. Esimerkiksi kreikkalais-roomalainen antiikki tai kristillinen keskiaika näyttäytyvät meille länsimaisen kulttuurin edustajille luontevina tutkimuskohteina, koska merkittävä osa niiden ”sisällöstä” on muodossa tai toisessa jo valmiiksi välittynyt meille, integroitunut osaksi itseymmärrystämme. Koska hengentieteellistä tutkimusta ei tietenkään voida rajoittaa vain oman ja tutun perinteen tarkastelemiseen, täytyy jonkinlainen yhteenkuuluvuuden sidos löytyä myös silloin, kun tutkimuksen kohteeksi otetaan vieraampi kulttuuri.

Vaikka *Wahrheit und Methodessa* ymmärtämistä ei tästä näkökulmasta käsitelläkään, voidaan yhteenkuuluvuutta mielestäni pitää ehtona myös oman kulttuuripiirin ulkopuolelle kohdistuvalle tutkimukselle. Yhteenkuuluvuus ei toki tällöin ole niin voimakasta ja ”luonnollista” kuin Gadamerin kuvauksessa, mutta mikäli todella pyritään ymmärtämään – eikä vain omista lähtökohdista käsin selittämään tutkimuksen kohdetta – on jonkinlaisen kytköksen olemassaolo välttämätöntä. Perusajatuksena on,

³⁰¹ Keskusteluyhteys voi olla katkennut niinkin läheisten traditioiden kuin länsimaisen filosofian mannermaisen ja analyttisen suunnan välillä.

³⁰² WM, 300. Ks. sitaatti s. 87. Historiallisten tapahtumien voidaan ajatella saavan merkityksensä suhteessa laajempiin kokonaisuuksiin, joita voidaan ajatella traditioina: poliittiset tapahtumat poliittisen historian kontekstissa (ja tietenkin potentiaalisesti lukemattomissa muissa, tulkitsijan näkökulmasta riippuen) jne.

että täydellisen vierasta ei yksinkertaisesti ole mahdollista ymmärtää, sillä tällaisessa tapauksessa tulkinnan kohteen sisältämät merkitykset eivät lainkaan nivoudu yhteen omien käsitystemme kanssa. Gadamerin käsitteielellä voitaisiin sanoa, että horisonttien sulautuminen estyy, koska tulkitsijan ja kohteen horisontit ovat liian pitkälle yhteismitattomia.³⁰³

Tulkitsijan ja kohteen väliseen yhteenkuuluvuuteen on kiinnittänyt huomiota myös Gadamerin vanhempi aikalainen, Gadamerin tavoin Heideggerilta paljon vaikutteita saanut teologi Rudolf Bultmann, joka hermeneutiikkaa käsittelevissä kirjoituksissaan painottaa tulkitsijan ”elävää suhdetta” tulkinnan kohteena olevaan asiaan (*Lebensverhältnis zu der Sache*) ymmärtämistä konstituivana tekijänä. Seuraavissa luvuissa yritän Bultmannin ajatuksien avulla täsmentää Gadamerin ennakkoluulokäsitystä liittyen siihen, miten tulkitsija ja kohteen välinen sidos määrittää ymmärtämisen suuntaa.

5.2. Rudolf Bultmann: ”elävä suhde” tulkitsijan ja kohteen välillä

Hans Jonas kutsuu vuonna 1884 syntynyttä Rudolf Bultmannia 1900-luvun ”viimeiseksi suureksi protestanttiseksi teologiksi”.³⁰⁴ Raamatun tulkintaan liittyvien ongelmien ohessa Bultmann käsitteli ymmärtämistä kuitenkin myös yleisemmin hengentieteellisen hermeneutiikan näkökulmasta, mikä tekee hänen ajatuksistaan tämänkin tutkielman kannalta kiinnostavia. Bultmann tunsi läheisesti Heideggerin sekä tämän tuotannon, ja pyrki sovittamaan ennen kaikkea *Olemisessa ja ajassa* esitettyjä ajatuksia kristilliseen teologiaansa.³⁰⁵ Tunnetuksi Bultmann on tullut ennen kaikkea kiistanalaisesta käsitteestään *Entmythologisierung* (”myyteistä riisuminen”), jolla hän viittaa modernille ihmiselle myyttisenä ilmenevän Raamatun todellisen sisällön ja sanoman paljastamiseen, Raamatun ”riisumiseen myyteistä”.³⁰⁶ Huolimatta Bultmannin

³⁰³ Tarvittava kytkös syntyy vaikkapa silloin, kun kieltä opettelemalla pikku hiljaa syvennyttään vieraan kulttuurin ajatusmaailmaan. Esimerkillisenä tapauksena voidaan pitää kenttätyötä tekevää antropologia.

³⁰⁴ Jonas 1982, 1.

³⁰⁵ Großmann & Landmesser 2009, IX–XI. Bultmann esimerkiksi rinnastaa Heideggerin autenttisen olemisen kristillisen uskon kanssa. (Macquarrie 1965, 240)

³⁰⁶ Jonas 1982, 5–6. Kyse ei kuitenkaan ole Raamatun tarkastelemisesta historiallisena dokumenttina, vaan Raamatun kristillisen ”totuuden” avautumisesta.

teologiasta kumpuavista lähtökohdista, ansaitsee myös hänen näkemyksensä hengentieteellisen ymmärtämisen luonteesta tässä lähemmän tarkastelun. Pääpiirteissään nämä löytyvät vuonna 1950 ilmestyneestä artikkelista ”Das Problem der Hermeneutik” sekä Bultmannin Edinburghissa viisi vuotta myöhemmin pitämän luentosarjan pohjalta julkaistusta *Geschichte und Eschatologie* -teoksesta.

Bultmannia lukiessa ei voi olla huomaamatta läheistä sukulaisuutta Gadamerin ajatteluun. Hämmästyttävää kyllä, ei Bultmannin ja Gadamerin välistä suhdetta käsittelevää kirjallisuutta ole tarjolla juuri lainkaan. Samaa ihmettelee myös Jean Grondin kyseiseen aiheeseen paneutuvassa artikkelissaan ”Gadamer and Bultmann”.³⁰⁷ Tärkeimpänä syynä vähäiselle huomiolle on varmasti se, etteivät Gadamer ja Bultmann kirjoituksissaan juuri viittaa toisiinsa.³⁰⁸ *Wahrheit und Methodessa* sekä muutamassa muussa tekstissä Gadamer tarkastelee lyhyesti Bultmannin esiymmärryksen (*Vorverständnis*)³⁰⁹ käsitettä sekä kritisoi Bultmannia siitä, ettei tämä myönnä teologiselle tulkinnalle muusta ymmärtämisestä poikkeavia ennakkoehtoja. Bultmann kyllä vastaa Gadamerin syytöksiin, mutta sen pidemmälle dialogi näiden kahden ajattelijan välillä ei kuitenkaan kehity.³¹⁰ Tähän keskusteluun palaan tarkemmin tuonnempana.

Kiinnostavaa onkin itse asiassa se, mitä kaikkea Gadamer jättää Bultmannista sanomatta ja miksi hän näin tekee.³¹¹ Gadamer ei oikeastaan lainkaan huomioi Bultmannin panosta hengentieteelliselle hermeneutiikalle, vaan pitää häntä ”ainoastaan” teologina. Tämä näkyy esimerkiksi siinä, miten Gadamer rajoittuu tarkastelemaan Bultmannin ”Das Problem der Hermeneutik” -artikkelia vain siltä osin, kuin siinä puhutaan teologisesta ymmärtämisestä ja sen edellytyksistä. Suurin osa tästä ”tärkeästä tekstistä” (Grondin),

³⁰⁷ Grondin 2002, 121. Ironista on toisaalta se, että Bultmannin ja Gadamerin yhtäläisyyteen viittaa kuitenkin Emilio Betti, kumpaakin ajattelijaa kritisoidessaan (Betti 1962, 46).

³⁰⁸ Kyse ei ole henkilökohtaisen kontaktin puuttumisesta, sillä Gadamer muun muassa osallistui Marburgissa 15 vuoden ajan Bultmannin järjestämään lukupiiriin (Grondin 2002, 124).

³⁰⁹ Vaikka Bultmannin esiymmärrys, jota hän kutsuu myös eläväksi suhteeksi (*Lebensverhältnis*), osittain muistuttaakin sitä, mihin tässä tutkielmassa esiymmärryksellä on viitattu, tulee nämä selkeyden vuoksi pitää erillään.

³¹⁰ Grondin 2002, 135–138. Tähän teemaan on pureutunut myös Th. B. Ommen, jonka artikkeli ”Bultmann and Gadamer: The Role of Faith in Theological Hermeneutics” on Grondinin tekstin ohella ainoa, jossa Bultmannia ja Gadameria tarkastellaan yhdessä.

³¹¹ Jälkimmäinen kysymys jääköön silti tässä tutkielmassa käsittelemättä.

jota Gadamer kutsuu ”pieneksi kirjoitelmaksi” (*kleiner Aufsatz*), kuitenkin käsittelee hermeneutiikkaa yleisesti hengentieteiden näkökulmasta. Grondinin mukaan Gadamer myös liioittelee Diltheyn asemaa Bultmannin ajattelussa, sillä Bultmann oikeastaan kritisoi Diltheyta tavalla, joka paljolti muistuttaa *Wahrheit und Methodesta* löytyvää Dilthey-kritiikkiä. Gadamer ei myöskään tunnusta sitä, että Bultmann jo ennen Gadameria pyrki sovittamaan Heideggerin eksistentiaalista ymmärtämisen käsitettä perinteisempiin hermeneutiikkaan liittyviin kysymyksiin.³¹²

Joka tapauksessa Bultmannin elävän suhteen analyysi koskettelee tutkielman aiheen kannalta keskeistä teemaa, eli tulkitsijan ja kohteen välistä yhteenkuuluvuutta, ja tekee sen vielä vähintäänkin samansuuntaisesta perspektiivistä käsin, missä myös Gadamer liikkuu. Tarkastelemalla Bultmannin käsityksiä sekä vertaamalla niitä Gadameriin, saattaa Gadamerin ajattelu näyttäytyä uudessa valossa. Merkityksellisiä voivat siis olla niin yhtäläisyydet kuin erotkin Bultmannin ja Gadamerin välillä. Käyn ensi alkuun läpi Bultmannin yleisiä käsityksiä hengentieteellisestä ymmärtämisestä, minkä jälkeen vuorossa on elävän suhteen tarkasteleminen lähemmin suhteessa Gadamerin hermeneutiikkaan.

Bultmannille, niin kuin Gadamerillekin, toimii historiallisen ymmärtämisen paradigmana menneisyydestä periytyvien tekstien tulkinta.³¹³ Yhtä lailla myös Bultmann hylkää romanttisen hermeneutiikan tavoitteen rakentaa ymmärtäminen tulkinnan kohteena olevan tekstin tekijän tietoisten tai tiedostamattomien intentioiden ympärille. Tulkitsijan ja alkuperäisen auktorin jonkinlaisen sielullisen yhdenmukaisuuden sijaan ymmärtämisen kannalta oleellisinta on se asia, josta tekstissä puhutaan. Ymmärtämiselle välttämätön yhteys syntyy Bultmannin mukaan tulkitsijan elävästä suhteesta tulkinnan kohteeseen. Koska tämä tulkitsijan kohteeseensa kiinnittävä yhteys vaihtelee aina tulkitsijasta riippuen, nousee esille kysymys historiallisen tiedon mahdollisesta objektiivisuudesta.³¹⁴

Bultmann kiistää historiallisten objektien itsenäisen ja riippumattoman olemassaolon (*An-sich-sein*) objektiivisen historiatieteen perustana ajautuen siten Gadamerin lailla

³¹² Grondin 2002, 139–140.

³¹³ GE, 124.

³¹⁴ GE, 129.

törmäyskurssille Emilio Bettin kanssa.³¹⁵ ”Jokaiseen historialliseen ilmiöön”, Bultmann toteaa, ”kuuluu sen tulevaisuus; tulevaisuus, jossa se vasta ilmenee sinä, joka se todella on.”³¹⁶ Gadamerin tavoin Bultmann näkee historiallisen tiedon muodostuvan ja muuttuvan ajan kuluessa sitä mukaa, kun historiallisiin ilmiöihin kiinnittyy uusia merkityksiä. Objektiivinen tieto käsitettynä lopullisten totuuksien muodossa on myös Bultmannin mielestä harhakuvitelma, josta luopuminen ei kuitenkaan tee historian tutkimuksesta yhtään sen vähemmän tieteellistä.³¹⁷ Tulkinnan objektiivisuuteen, tai sen mahdolliseen puuttumiseen liittyen Bultmann kirjoittaa seuraavasti:

”Metodisesti hankittu tieto on ”objektiivista”, mikä tarkoittaa ainoastaan sitä, että se on kohteeseen sopiva, kun tämä [kohde] on ohjattu tiettyyn kysymyksenasetteluun. Kysymyksenasettelun nimittäminen ”subjektiiviseksi” on mieletöntä. [...] Kysymyksenasettelu itsessään ei kumpua yksilöllisestä mielivallasta, vaan historiasta itsestään, jossa jokaisesta ilmiöstä, sen monimutkaista luontoa vastaten, avautuu erilaisia ulottuvuuksia [...]”³¹⁸

Bultmann kritisoi historismin tapaa käsitellä historiallista materiaalia ainoastaan lähteinä, joiden avulla on mahdollista rekonstruoida kuva menneisyydestä. Kuten Gadamerilla, myös Bultmannilla päähuomio kohdistuu ”klassisiin” teksteihin, joita ei voida typistää vain oman aikakautensa heijastumiksi tai kuvaajiksi, sillä ne koskettavat ja puhuttelevat lukijaansa aidosti myös nykyhetkessä. ”Platonia ymmärtää vain se”, Bultmann kirjoittaa, ”joka filosofoi hänen kanssaan.”³¹⁹ Bultmann toki myöntää, että historiallisia tekstejä voidaan aina käyttää myös kulloisenkin historiallisen kontekstin selvittämiseen, mutta siitä huolimatta tulee ne aina ensin, vaikkakin vain väliaikaisesti,

³¹⁵ Bettin kritiikki Bultmannia kohtaan, ks. esim. Betti 1962, 20–24, 28–29.

³¹⁶ GE, 135: ”zu jedem historischem Phänomen gehört seine Zukunft, eine Zukunft, in der es erst als das erscheint, was es wirklich ist [...]” (Kursiivit poistettu.)

³¹⁷ GE, 135–136.

³¹⁸ PH, 229–230: ”Die methodisch gewonnene Erkenntnis ist eine ”objektive”, und das kann nur heißen: eine dem Gegenstand, wenn er in eine bestimmte Fragestellung gerückt ist, angemessene. Die Fragestellung selbst ”subjektiv” zu nennen, ist sinnlos [...] Als solche erwächst die Fragestellung ja nicht aus individuellem Belieben, sondern aus der Geschichte selbst, in der jedes Phänomen, seiner komplexen Natur entsprechend, verschieden Aspekte darbietet [...]”

³¹⁹ PH, 222: ”Platon versteht nur, wer mit ihm philosophiert.”

ymmärtää varsinaisesta sisällöstään käsin. Tähän sisältöön tulkitsija sitten kiinnittyy elävän suhteen, historiallisesti muotoutuneen olemisensa välityksellä.³²⁰

”Ymmärtämisen edellytyksenä” on siis Bultmannin mukaan ”tulkitsijan elävä suhde siihen asiaan, joka tekstissä – suoraan tai epäsuoraan – tulee sanoiksi.”³²¹ Puhuessaan elävästä suhteesta, jota hän kutsuu myös esiymmärrykseksi (*Vorverständnis*), Bultmann haluaa korostaa, miten tulkitsijan kiinnostus tulkinnan kohteeseen kumpuaa viime kädessä tulkitsijan omasta elämästä, ja ilmenee siten aina tässä ja nyt. Ajatuksena on, että tulkitsijan elämänhistoriassa, siinä ”miten”, ”missä” ja ”milloin” olemme eläneet, piilee jonkinlainen kiinnekohta tulkinnan kohteena olevaan asiaan. Bultmann kirjoittaa:

”Voin ymmärtää [...] historiallisen esityksen vain sikäli, kun historiallinen elämä on minulle tuttu, sikäli kun oman elämäni nojalla tiedän, mikä on valtio, millaista on elämä valtiossa ja millaisia mahdollisuuksia siinä piilee; voin ymmärtää romaanin vain, koska omasta elämästäni tiedän, millaista on esimerkiksi rakkaus ja ystävyys, mitä ovat perhe ja ammatti jne.”³²²

Vaikka Bultmann aluksi näyttääkin vievän ymmärtämisen ehtojen analyysiään pois muun muassa Diltheyn linjoilta painottaessaan kohteena olevan asian ensisijaisuutta, päättyy Bultmann loppujen lopuksi vetoamaan tulkitsijan ja tulkinnan kohteen auktorin yhtäläisyyteen. Kyse ei tosin ole Diltheyn tavoin pelkästä yleisen ihmisluonnon myötä mahdollistuvasta ”henkien” sukulaisuudesta, vaan tarkemmin siitä, että tulkitsijalla ja auktorilla on samankaltainen elävä suhde tulkinnan kohteena olevan asiaan.³²³

Tämä viittaus tulkitsijan ja auktorin yhtäläisyyteen on mielestäni kuitenkin tarpeeton, varsinkin sikäli kuin tarkastelun kohteena ovat nimenomaan ymmärtämisen edellytykset. Vaikka henkilöt tapahtumien takana – mikäli he ovat identifioitavissa – usein ovatkin varsin kiehtovia ja luonnollisesti asettuvat myös itsessään tutkimuksen kohteeksi, ”käynnistää” ymmärtämisen kuitenkin perustavimmalla tasollaan kiinnostus

³²⁰ PH, 222–223

³²¹ PH, 217: ”Voraussetzung des Verstehens das Lebensverhältnis des Interpreten zu der Sache ist, die im Text – direkt oder indirekt – zu Worte kommt.”

³²² PH, 219: ”Ich verstehe [...] eine Geschichtsdarstellung nur, sofern mir geschichtliches Leben vertraut ist, sofern ich aus meinem eigenen Leben weiß, was ein Staat, was das Leben im Staat und seine Möglichkeiten sind, einen Roman nur, weil ich aus dem eigenen Leben weiß, was z.B. Lieben und Freundschaft, was Familie und Beruf ist usw.”

³²³ PH, 217–219.

itse asiaan, siihen mitä on tapahtunut tai mitä on tekstiksi tuotettu. Itse asian ensisijaisuutta puoltaa vielä se seikka, että teosten ja tapahtumien välityksellähän tekijät ylipäättään aina ”ilmenevät”. Toisaalta hengentieteelliselle tutkimukselle on tyypillistä, että asioita lähestytään mitä erilaisimmista näkökulmista. Tätä taustaa vasten voitaisiin mielestäni hyvin luopua ajatuksesta elävän suhteen samankaltaisuudesta, ja sen sijaan asettaa Gadamerin tavoin kriteeriksi ylipäättään jonkinlainen (elävä) suhde tulkitsijan ja kohteen välillä.

Bultmann antaa esimerkkeinä neljä mahdollista lähestymistapaa historiallisten tekstien tarkastelemiseen, joiden mukana puolestaan vaihtelee se, minkälaisen elävän suhteen tai esiymmärryksen valossa tekstit kohdataan. Menneisyyden historiallinen rekonstruktio, olkoon kyse sitten poliittisen historian, aatehistorian tai sosiaalishistorian tutkimisesta, pohjautuu tulkitsijan käsitykseen historiasta ylipäättään. Psykologisen kiinnostuksen taustalla vaikuttaa jonkinlainen esiymmärrys psyykkisistä ilmiöistä, esteettisen puolestaan tulkitsijan suhde niihin ilmiöihin, jotka tavataan lukea taiteen alueelle kuuluviksi. Viimeisenä tulkinnan suuntaa määrittävänä elävän suhteen muotona Bultmann esittelee ”kiinnostuksen historiaan sinä elämänpiirinä, jossa inhimillinen oleminen liikkuu” ja joka tulee mahdolliseksi erityisen ”eksistentiaalisen ymmärryksen” (*Existenzverständnis*) pohjalta.³²⁴

Bultmannin eksistentiaalisen ymmärrys nojaa vahvasti Heideggerin *Olemisessa ja ajassa* kehittelemään käsitykseen ymmärtämisestä, jossa ymmärtäminen nähdään eräänlaisena täälläolon olemisen mahdollisuuksien paljastajana.³²⁵ Bultmann kirjoittaa, että erityisesti uskonnollisia ja filosofia tekstejä sekä runoutta lähestytään pohjimmiltaan oman inhimillisen olemisen merkityksen kysymisen kautta, ja jatkaa, että:

”Tällaista kysymistä johdattelee aina edeltävä ymmärrys inhimillisestä olemisesta, eli eksistentiaalinen ymmärrys, joka voi olla hyvin naiivi, mutta josta ylipäättään syntyvät ne kategoriat, jotka tekevät kysymisen mahdolliseksi, – esimerkiksi kysymys ”vapahduksesta”, henkilökohtaisen elämän tai historian ”merkityksestä”

³²⁴ PH, 227–228. GE, 127–128. Lainaus: PH, 228: ”das Interesse an der Geschichte als der Lebenssphäre, in der menschliches Dasein sich bewegt [.]” (Kursiivit poistettu.)

³²⁵ Ks. luku 2.2.

[...] jne. Ilman tuollaista esiymmärrystä ja sen kautta johdettuja kysymyksiä jäävät tekstit mykiksi.”³²⁶

Edellä luetellut neljä esiymmärryksen lajia voivat kaikeksi myös ”sekoittua” keskenään, jolloin tekstiä tai tapahtumaa tarkastellaan vaikkapa psykologisen sekä esteettisen esiymmärryksen valossa. Oleellisempaa Bultmannin käsityksessä on kuitenkin se, miten viimeksi mainittu eksistentiaalinen ymmärrys saa loppujen lopuksi etusijan. Subjektiivisuuden eliminoimisen sijaan Bultmann korostaa sitä, että ”vain ne, joita liikuttaa kysymys omasta eksistenssistä, kykenevät kuulemaan tekstin vaatimuksen [*Anspruch*].”³²⁷ Tässä Bultmann ajattelee selvästi klassisten tekstien – Ommenin sanoin ”vakavan kirjallisuuden”³²⁸ – ymmärtämistä, joka siis edellyttää, että tekstit puhuttelevat ja koskettavat lukijan perustavimpia käsityksiä ihmisen olemisesta ja sen merkityksestä. Tältä osin Bultmannin näkemyksiä ei varmaankaan pidä käsittää liian sitovina, kun niitä tarkastellaan suhteessa ”tavanomaisempaan” hengentieteelliseen ymmärtämiseen.³²⁹

5.3. Bultmann & Gadamer: yhtäläisyyksistä ja eroista

Bultmannin ja Gadamerin käsitykset hermeneutiikasta nojaavat lähtökohdiltaan Heideggerin eksistentiaaliseen ymmärtämisen käsitteeseen, joka pohjimmiltaan ei merkitse yhtä subjektin tietämisen muotoa, vaan ”täälläolon alkuperäistä olemisen tapaa”, kuten Gadamer asian tiivistää.³³⁰ Siinä missä Heideggerin eksistentiaalihermeneutiikka poikkeaa radikaalisti klassisesta tekstien tulkintaa ja sen sääntöjä käsittelevästä hermeneutiikasta, voidaan sekä Bultmannia että Gadameria pitää

³²⁶ PH, 228: ”Solche Befragung ist immer von einem vorläufigen Verständnis menschlichen Seins, von einem Existenzverständnis geleitet, das sehr naiv sein kann, aus dem aber überhaupt die Kategorien erwachsen, die eine Befragung möglich machen, – z.B. die Frage nach dem ”Heil”, nach dem ”Sinn” des persönlichen Lebens oder nach dem ”Sinn” der Geschichte [...] und dgl. Ohne solches Vorverständnis und die durch es geleiteten Fragen sind die Texte stumm.” (Kursiivit poistettu.)

³²⁷ PH, 230: ”allein der durch die Frage der eigenen Existenz Bewegte vermag den Anspruch des Textes zu hören.”

³²⁸ Ommen 1984, 350.

³²⁹ Grondinin mukaan Bultmannin käsitys ymmärtämisestä on enemmän ”eksistentiaalistisesti” väritynyttä kuin Gadamerilla. (Grondin 2002, 141)

³³⁰ WM, 264: ”die ursprüngliche Vollzugsform des Daseins [...]” (Kursiivit poistettu.)

Heideggerin alulle paneman työn jatkajina, joilla säilyy kiinnostus myös hermeneutiikan perinteisempiä ongelma-alueita kohtaan.³³¹ Kumpainenkin pyrkii omalta osaltaan vastaamaan kysymyksiin, miten ja millä ehdoilla menneisyydestä meille välittyneitä tekstejä on mahdollista ymmärtää. Heideggerin vaikutus näkyy edellä mainituilla ajattelijoilla ennen kaikkea siinä, että hengentieteissä tai teologiassa tapahtuvaa ymmärtämistä ei enää tarkastella konkreettisesta inhimillisestä olemisesta irrallisena, puhtaasti ”tieteellisenä” toimintana. Niin Bultmann kuin Gadamerkin näkevät tähän liittyen yhtenä keskeisenä teemana sen tulkitsijan ja kohteen välisen sidoksen analysoiminen, joka hengentieteellisen ymmärtämisen onnistumisen kannalta on välttämätöntä.

Syystä tai toisesta Bultmann kuitenkin näyttäytyy Gadamerille ennen kaikkea teologisen hermeneutiikan edustajana, vaikka Bultmann tarkastelee ymmärtämistä teologian ohessa myös historiallisten hengentieteiden näkökulmasta.³³² Gadamer ei eksplisiittisesti ilmaise oman ennakkoluulokäsityksensä suhdetta Bultmannin elävään suhteeseen (esiymmärrykseen), mutta kommentoi Bultmannia kuitenkin lyhyesti muun muassa *Wahrheit und Methodessa*. Gadamer kritisoi ”Das Problem der Hermeneutikista” löytyvää ajatusta, jonka mukaan ”raamatullisten kirjoitusten tulkinnalle ei ole muusta kirjallisuudesta poikkeavia ymmärtämisen ehtoja.”³³³ Ajatus tulkitsijalle välttämättömästä elävästä suhteesta Raamattuun näyttäisi viime kädessä palautuvan kristilliseen uskoon, ja siten sulkevan ulkopuolelleen lukemattomat muut mahdolliset tarkastelutavat. Raamatun tutkiminen esimerkiksi marxilaisesta näkökulmasta käsin on hankalasti sovitettavissa yhteen sen alkuedellytyksen kanssa, että ”jumalkysymys” (*Gottesfrage*) aina jollain perustavalla tavalla koskettaa ihmistä. Jälkimmäinen liittyy vain teologiseen hermeneutiikkaan, jolla on siten – toisin kuin Bultmann ajattelee – Gadamerin mukaan omat erityisehtonsa.³³⁴

³³¹ Grondin 2002, 140–141.

³³² HH, 403. Gadamerin mukaan Bultmannin tarkastelun painopiste on immanentisti teologinen.

³³³ PH: ”Die Interpretation der biblischen Schriften unterliegt nicht anderen Bedingungen des Verstehens als jede andere Literatur.” (Kursiivit poistettu.) Gadamer siteeraa *Wahrheit und Methodessa* samaa kohtaa (WM, 336).

³³⁴ WM, 336–337. Grondin 2002, 136–137.

Bultmann vastaa Gadamerin syytökseen toteamalla, että edellytykset Raamatun ymmärtämiseksi löytyvät itse asiassa Gadamerin *Wahrheit und Methodessa* muotoilemasta ”autenttisesta kokemuksesta”, jossa ihminen tunnustaa oman äärellisyytensä ja rajallisuutensa. Äärellisyyden tiedostaminen on universaali inhimillinen kokemus, joka siten koskettaa meitä kaikkia. Bultmann näkee ”jumalkysymyksen” yhtenä tämän kokemuksen mahdollisista ilmenemismuodoista ja tämä puolestaan synnyttää Raamatun tulkinnassa välttämättömän elävän suhteen tulkitsijan ja kohteen välillä.³³⁵ Grondin huomauttaa näin muodostuneen asetelman ”ironisuudesta”, kun filosofi painottaa teologisen ymmärtämisen erityisluonnetta teologin universaalia näkökantaa vastaan.³³⁶

Joka tapauksessa Gadamerin huomio on sikäli paikallaan, että Bultmannin elävän suhteen ”ylitulkinta” voi helposti johtaa tilanteeseen, jossa oikeaoppisen tulkinnan edellytykseksi muodostuu liian kiinteä side tulkitsijan ja kohteen välillä. Raamatun tai muiden klassisten tekstin tulkitsemista ei tietenkään pidä rajoittaa vain niiden tehtäväksi, joita nämä tekstit ikään kuin läheisimmin koskettavat ja puhuttelevat, eikä Bultmann tätä tarkoitaakaan. Sen sijaan Bultmann ajattelee kaikilla ihmisillä olevan jonkinlainen, mahdollisesti toisistaan paljonkin poikkeava suhde esimerkiksi pyhän kaltaisiin ”jumalallisina” (tai yliluonnollisina) pidettyihin asioihin ja ilmiöihin, joiden nojalla tässä tapauksessa Raamatun tulkinta (*kerygmana*) voi tapahtua.³³⁷

Elävän suhteen eli esiymmärryksen mukana vaihtelee puolestaan se, millaisia ilmiöitä sekä edelleen mistä näkökulmasta näitä lähdetään tarkastelemaan. Harras kristitty näkee Raamatun oletettavasti helpommin jumalallisena ilmestyksenä kuin yhteiskunnallisia valtasuhteita peilaavana dokumenttina, ja ryhtyy sen vuoksi ”kysymään” Raamatulta erilaisia kysymyksiä kuin marxilaisessa teoreettisessa viitekehyksessä pitäytyvä yhteiskuntatieteilijä. Bultmannin elävän suhteen käsite implikoi siis sitä, että kaikki ihmiset eivät näe ja tulkitse asioita samalla tavalla.³³⁸ Erilaisen elävän suhteen

³³⁵ Grondin 2002, 135–137. Gadamerin analyysi kokemuksesta, ks. WM, 352–368.

³³⁶ Grondin 2002, 136–137.

³³⁷ PH, 232.

³³⁸ PH, 219. Kuten myöhemmin tulemme huomaamaan, leimaa Bultmannin ajattelua silti eräänlainen transsendentaalisuus, joka näyttäisi asettuvan ristiriitaan tulkintojen moninaisuutta korostavan käsityksen kanssa. Ks. s. 101–102.

perustalta, eri lähtökohdista, nousee esiin erilaisia katsantokantoja, joita on vaikea luokitella vääriksi yksinkertaisesti sen perusteella, että ne ovat toistensa kanssa yhteismitattomia.

Esille nousee kuitenkin nyt kysymys, miten on mahdollista vetää raja ”riittävän” ja ”puutteellisen” elävän suhteen välillä, sillä oletettavasti elävä suhde ei kaikilla ihmisillä aina voi tarjota yhtäläisiä edellytyksiä pätevälle ymmärtämiselle. Bultmann ei itse tätä ongelma teksteissään käsittele, mutta sen sijaan yksi potentiaalinen vastaus löytyy Gadamerilta. Gadamerin mukaanhan ehtoja ymmärtämisen toteutumiselle ei voida määrittää etukäteen, vaan kriteerit sille löytyvät aina ymmärtämisestä itsestään. Jokainen ymmärtämisen tapahtuma on ainutkertainen tulkitsijan esiymmärryksen ja asian välinen ”vuoropuhelu”, jonka onnistuminen näyttää, kuinka hyvin elävä suhde ja ennakkoluulot sopivat tulkinnan kohteeseen. Metodin epäonnistuneen valinnan ja soveltamisen ohella yksi syy ”huonoon” hengentieteelliseen tutkimukseen näkyy varmasti siinä, että tulkitsija tarkastelee kohdettaan liian vieraasta, epäsovivasta perspektiivistä käsin, ja päätyy siten etsimään vastauksia ikään kuin väärin kysymyksiin.

”Hermeneutik und Historismus” -artikkelissaan Gadamer tuo Bultmannin esiymmärryksen (elävän suhteen) askeleen lähemmäs omaa hermeneutiikkaansa. Gadamer kutsuu esiymmärrystä ”hermeneuttiseksi käsitteeksi”, jonka juuret juontuvat Heideggerin filosofiaan, ennen kaikkea hermeneuttiseen kehään sekä ymmärtämisen esi-rakenteeseen (*Vor-Struktur*). Gadamerin mukaan oleellista on huomata, että esiymmärrys ei palaudu niihin konkreettisiin ”esitietoihin”, jotka tulkitsijalla on valmiina tulkinnan kohteena olevaan aiheeseen liittyen. Sen sijaan esiymmärryksessä on kyse ymmärtämistä ohjaavasta ”kysymyshorisontin avautumisesta”, jonka sisällä ymmärtäminen tulee mahdolliseksi.³³⁹

Gadamerin huomio on kiinnostava, sillä Bultmann antaa kiistämättä paikoitellen viitteitä, joiden perusteella esiymmärryksen merkitys olisi mahdollista nähdä yhteneväiseksi esitietojen kanssa. Vai miten pitäisi tulkita Bultmannin tarjoama esimerkki matemaattisten tekstien ymmärtämisestä, joiden edellytyksenä on tulkitsijan

³³⁹ HH, 406.

”suhde matematiikkaan”?³⁴⁰ Mikä on tässä tapauksessa se välttämätön yhteys, joka kiinnittää tulkitsijan ja tekstin toisiinsa? Luontevalta tuntuu ajatella, että oma suhteeni matematiikkaan muodostuisi nimenomaan niiden tietojen kautta, jotka minulla ennalta matematiikasta löytyy. Tai toisaalta, olisiko kyse sittenkin jostakin perustavammalla tasolla syntyvästä yhteydestä, esimerkiksi Kantin transsendentaalien kategorioiden tapaisista universaaleista mielen kyvyistä, joiden avulla saavutamme tietoa maailmasta? Ihän näin pitkälle epistemologian syövereihin Bultmann ei kuitenkaan tunnu ajatuksiaan kehittelevän.

Sen sijaan Bultmannin esiymmärrystä, elävää suhdetta, tulisi varmaankin ajatella kokonaisvaltaisesti ihmisen olemisen ja sen historiallisuuden kautta. Mahdolliset tapamme ajatella ja tulkita erilaisia asioita tai ilmiöitä ovat periaatteessa sidoksissa koko elämänhistoriaamme, ja ajan saatossa hankkimamme konkreettiset tiedot muodostavat tästä elämänhistoriasta vain yhden puolen. Kun tähän vielä lisätään Bultmannin käsityksiin melko vaivattomasti yhteen sovitettava ajatus ihmisen tiedollisten kykyjen rajallisuudesta, voidaan päätellä, että ”esitietoja” ei tule korottaa ymmärtämisen ehdottomaksi ja ainoaksi ennakkoehdoksi.³⁴¹ Toisaalta, vaikka esiymmärrys ei merkitsekään samaa kuin tulkitsijan esitiedot, täytyy jälkimmäisillä kuitenkin olla esiymmärrykseen jonkinlainen vaikutus, ja näiden täydellinen erottaminen toisistaan lienee käytännössä mahdotonta. Suhde ihmisen ja maailman välillä muuttuu aina sitä mukaa, kun ihminen saa tai hankkii uutta tietoa ympäröivästä todellisuudesta.

Tulkitsijan ja kohteen välinen elävä suhde (esiymmärrys) muodostuu ainakin osittain niin perustavalla olemisen tasolla, ettei siitä ole mahdollista täydellisesti irtaantua – eikä tätä myöskään tulisi tavoitella. Gadamerin lailla Bultmann näkee esiymmärryksen elimellisenä ymmärtämisen osana ja sitä konstituivana tekijänä, josta subjektin ei pidä pyrkiä eroon, vaan pikemminkin tiedostaa, miten esiymmärrys välttämättä aina kuuluu ymmärtämiseen sitä osaltaan määrittäen. Gadameria läheisesti muistuttaen Bultmann

³⁴⁰ PH, 219.

³⁴¹ Bultmann tosin kirjoittaa *Das Problem der Hermeneutikissa* seuraavasti: ”Elävä suhteeni asiaan voi luonnollisesti olla hyvin naiivi, refleктоimaton, ja ymmärtämisessä, tulkinnassa, se voidaan kohottaa tietoisuuteen ja selvittää.” (PH, 219: ”Mein Lebensverhältnis zur Sache kann natürlich ein ganz naives, unreflektiertes sein, und im Verstehen, in der Interpretation, kann es ins Bewusstsein erhoben und geklärt werden.”) Kysymys kuuluu, voiko tämä onnistua täydellisesti ja ainakin Bultmannin viittaus Gadamerin autenttiseen kokemukseen ja äärellisyyteen näyttäisi puoltavan kielteistä kantaa. (Ks. Grondin 2002, 137–138.)

argumentoi esiymmärryksen kriittisen koettelemisen ja tiedostamisen puolesta, vaatien sen ”asettamista peliin” kun yritämme ymmärtää historiallisia tekstejä.³⁴² Esiymmärrystä ei siis pidä ajatella staattisena, tulkintaa täydellisesti dominoivana tekijänä, vaan ainoastaan alkuehtona, joka tulkinnan kuluessa ja sen seurauksena voi myös muuttua.³⁴³

Wahrheit und Methodesta löytyy muutama sellainen kohta, joiden perusteella Gadamerin ennakkoluulokäsitys näyttäisi tulevan lähelle Bultmannin kehittelemää elävää suhdetta. Gadamer itse asiassa kutsuu ”esiymmärrykseksi” (*Vorverständnis*) ymmärtämisen edellytyksenä toimivaa tekemisissä-olemista tulkinnan kohteena olevan asian kanssa.³⁴⁴ Täydellisyyden ennakoimiseen liittyen Gadamer puolestaan kirjoittaa, miten ”ymmärrämme perinteen tekstit merkitysodotusten [*Sinnerwartung*] perusteella, jotka ovat syntyneet edeltävästä suhteestamme asiaan [*vorgängige Sachverhältnis*]”.³⁴⁵ Vaikka Gadamer ei tässä kohden Bultmannin viittaakaan, niin ainakin muodollisella tasolla yhtäältä Gadamerin ajatukset tekemisissä-olemisesta (eli esiymmärryksestä) sekä etukäteisestä suhteesta asiaan, toisaalta Bultmannin elävä suhde (myös esiymmärrys) tuntuvat hyvin pitkälti liikkuvan samalla maaperällä. Grondin itse asiassa toteaa Gadameria ja Bultmannia käsittelevässä artikkelissaan bultmannilaisen elävän suhteen muodostavan ymmärtämisen edellytyksen yhtä lailla myös Gadamerille.³⁴⁶ Mutta kuinka pitkälle yhtäläisyys näiden kahden ajattelijan välillä loppujen lopuksi ulottuu?

Ero Gadamerin ja Bultmannin välillä näkyy ainakin siinä, millä tavalla he käsittelevät – tai jättävät käsittelemättä – tulkitsijan ja kohteen yhdistävän siteen muodostumista. Kuten todettua, Gadamerilla tulkitsijan yhteys kohteeseen rakentuu tietyn tradition välityksellä, tulkitsijan ja kohteen osallisuudesta tähän traditioon. Tähän liittyen

³⁴² PH, 228. Tämän tarkemmin Bultmann ei esiymmärryksen tiedostamiseen liittyviä ongelmia käsittele, minkä tähden kysymys ymmärtämiseen liittyvästä reflektiivisyydestä jää roikkumaan ilmaan. Bultmannin käsitykset ovat kuitenkin melko vaivattomasti sovitettavissa yhteen Gadamerin äärellisyyttä korostavan näkökulman kanssa (vrt. edellinen viite).

³⁴³ HH, 406. Thiselton, 184.

³⁴⁴ Gadamerin tapauksessa on aina hyvä muistaa, ettei hän käytä teknisiä termejä useimmiten kovinkaan systemaattisesti.

³⁴⁵ WM, 299: ”so verstehen wir auch überlieferte Texte auf Grund von Sinnerwartungen, die aus unserem eigenen vorgängigen Sachverhältnis geschöpft sind.”

³⁴⁶ Grondin 2002, 136.

Thomas B. Ommen kirjoittaa, että “ennakkoluulot eivät tule Gadamerille ainoastaan jaetuista maailman kokemuksen eksistentiaaleista, vaan traditiosta, jossa tulkitsija sijaitsee ja johon hän kuuluu.”³⁴⁷ Koska ennakkoluulot, joiden pohjalta tulkitsijan yhteys kohteeseen muodostuu, kumpuavat aina jostakin tietystä historiallisesta traditiosta, ovat ymmärtämisen edellytykset tässä suhteessa väistämättä partikulaareja. Kehyksen historiallisten tekstien tai tapahtumien tulkinnalle muodostaa aina se vaikutushistoriaksi edellä kutsuttu prosessi, joka muokkaa yhtä lailla niin tulkitsijaa kuin tulkinnan kohdettakin. Siten esimerkiksi Raamatun tulkinnan edellytyksenä ei ole bultmannilainen ”jumalkysymyksen” universaali puhuttelevuus, vaan se riippuu pikemminkin tulkitsijan asemasta tietyssä traditiossa, josta käsin määrittävät mielekkään tulkinnan mahdollisuudet.³⁴⁸

Bultmann ei elävän suhteen analyysinsä yhteydessä pyri tarkemmin käsitteellistämään tuon suhteen muodostumisen ”mekanismeja” historiallisuuden näkökulmasta.³⁴⁹ Bultmannille elävän suhteen perustana on viime kädessä se, että tulkitsijan ja tulkinnan kohteena olevan tekstin auktori kuuluvat samanlaiseen elämäkokonaisuuteen (*Lebenszusammenhang*), eli eräänlaiseen ihmisen olemisen kokonaisuudessaan kattavaan rakenteeseen.³⁵⁰ Gadamer tunnetusti vastustaa tätä Diltheylta periytyvää käsitystä, jossa vedotaan tulkinnan kohteen alkuperäiseen auktoriin. Lisäksi, kuten yllä totesin, implikoi Bultmannin hermeneutiikka eräänlaista transsendentaalisuutta, joka Gadamerille näyttäytyy vieraana. Vaikka niin Bultmann kuin Gadamerkin etsivät kaikelle ymmärtämiselle yhteisiä ennakkoehtoja, on Bultmannilla havaittavissa taipumus typistää nämä ehdot ajasta ja paikasta riippumatta samanlaisiksi, kun taas Gadamer painottaa tulkintatapahtuman historiallisesti muodostuneen kontekstin merkitystä. Muodollisella tasolla Bultmann ja Gadamer tulevat lähelle toisiaan painottaessaan elävän suhteen tai tekemisissä-olemisen roolia ymmärtämisessä. Tämän

³⁴⁷ Ommen 1984, 353–354: ”Prejudgments for Gadamer come not merely from the shared existentials of world-experience, but form the tradition in which the interpreter is located and to which he or she belongs.”

³⁴⁸ Ommen 1984, 354–355.

³⁴⁹ Sen sijaan Bultmann antaa esimerkkejä, joissa elävä suhde jo ”ilmenee”, kuten useampaan otteeseen jo mainittu ”jumalkysymys” tai matematiikkaa käsittelevien tekstien ymmärtämisen edellytyksenä oleva ”suhde matematiikkaan”.

³⁵⁰ PH, 217.

suhteen muodostumisen ja sisällön tarkastelussa käsitykset kuitenkin poikkeavat toisistaan.

LOPUKSI

Kysymys Gadamerin *Vorurteil* -käsitteelle antamasta merkityksestä on tutkielman kuluessa hajaantunut moneen eri suuntaan, joten lienee vielä paikallaan keriä tätä vyyhtiä hieman yhteen. Tutkielman löyhänä runkona on toiminut jaottelu ennakkoluulojen kolmeen, joskin toisiinsa nähden limittäin ja lomittain asettuvaan merkitystasoon. Ennakkoluulot liittyvät Gadamerilla yhtäältä ontologiaan, toisaalta epistemologiaan sekä lisäksi tulkitsijan ja kohteen väliseen yhteenkuuluvuuteen, jota Gadamer pitää hengentieteellisen ymmärtämisen välttämättömänä ehtona. Tämän jaottelun myötä – jota ei *Wahrheit und Methodessa* tai sitä käsittelevässä kirjallisuudessa esiinny – on ollut mahdollista rajata ennakkoluulojen tarkastelun yhteyteen eräitä Gadamerin ajattelun keskeisiä teemoja aina kulloiseenkin ennakkoluulojen ulottuvuuteen liittyen. Kyse on siis eräänlaisesta katseen rajallisuuden pakottamasta fokusoinnista tiettyihin osiin, joiden kautta olen pyrkinyt avaamaan hengentieteissä tapahtuvan ymmärtämisen ”kokonaisuutta” (ja päinvastoin), sellaisena kuin Gadamer sen *Wahrheit und Methodessa* esittää.

Ensimmäisenä kuvaan astuu ennakkoluulojen ontologinen taso, joka on ennen kaikkea perua Heideggerin *Olemisessa ja ajassa* muotoilemasta käsityksestä inhimillisen olemisen ajallisuudesta. Siinä missä Heideggerilla ihminen on aina ”heitettynä” maailmaan, on Gadamerin vastineena historia ja traditio. Vaikutushistorian käsitteellään Gadamer kuvaakin muun muassa sitä, miten historia ja historiasta periytyneet käsitykset tai ajatusmallit väistämättä määrittävät olemistamme. Ennakkoluulot ja niistä muodostuva esiymmärrys puolestaan ilmentävät juuri tätä olemisen äärellis-historiallista luonnetta. Ennakkoluuloista ei siten ole mahdollista esimerkiksi metodisen kontrollin avulla päästä kokonaan eroon, vaan pikemminkin tulee käsittää niiden rooli kaikessa inhimillisessä toiminnassa, myös hengentieteellisessä ymmärtämisessä.

Ennakkoluulojen kanssa on tavalla tai toisella kyettävä tulemaan toimeen, kun transsendentaalin järjen tilalle asetetaan sen historiallistettu muoto, jolta puuttuvat *aprioriset* keinot ymmärtämisen normatiivisten kriteerien määrittämiseen. Näin

hermeneutiikan tietoteoreettiseksi ongelmaksi muodostuu kysymys ennakkoluulojen oikeellisuudesta, toisin sanoen miten on mahdollista erottaa ”oikeat” ja ”väävät” ennakkoluulot toisistaan. Kun ennakkoluulojen tarkastelu siirtyy ontologiasta epistemologian alueelle, saavat ennakkoluulot samalla hieman erilaisen merkityksen. Gadamer viittaa nyt ennakkoluuloilla tulkitsijan esiymmärryksen pohjalta tulkinnan kohteesta hahmoteltuun luonnokseen, joka tulkinnan kuluessa täsmentyy.

Gadamerin ”epistemologia” tai sen mahdollinen puuttuminen on yksi filosofisen hermeneutiikan suurimmista kiistakysymyksistä. Yksi keskeinen tekijä tähän liittyen on tutkielmassa sivuutettu hermeneutiikan ”ontologinen käänne”, eli painopisteen siirtyminen ymmärtämisen (ja olemisen) kielellisyyden analyysiin, jota Gadamer *Wahrheit und Methoden* kolmannessa osassa kehittää. Toisaalta hankaluuksia aiheuttaa Gadamerin fenomenologinen tutkimusote, jonka myötä hän pyrkii siirtämään normatiivisen ulottuvuuden tarkastelunsa ulkopuolelle: ”Ei se, mitä teemme, eikä se, mitä meidän pitäisi tehdä, vaan se mitä tahtoisemme ja tekemisemme ulottumattomissa tapahtuu, on kysymyksenä.”³⁵¹ Kun Gadamer ennakkoluulojen legitimoimisen yhteydessä puhuu esimerkiksi täydellisuuden ennakoinnista, ei tätä siten pidä käsittää osana ymmärtämisen metodin kehittelyä, vaan ymmärtämisen tapahtumaa ylipäättään luonnehtivana piirteenä. Toisaalta Gadamerin tapa erottaa nk. *questio facti* ja *questio iuris* toisistaan ei ole täysin ongelmaton. Ymmärtämisen ja ”oikean” ymmärtämisen välisen suhteen tarkastelu vaatisi kuitenkin tarkempaa filosofista analyysiä kuin tutkimuksen puitteissa on ollut mahdollista tehdä, joten tämä kysymys on pakko jättää jossain määrin avoimeksi.

Ennakkoluulot periytyvät meille niiden traditioiden kautta, joihin historiallisen olemisemme myötä kuulumme. Ennakkoluulojen ohessa Gadamer haluaakin palauttaa myös tradition ”maineen” ja myöntää sille auktoriteetin, totuuden lähteen, asema. Olemisen historiallisuudesta ja äärellisyydestä seuraa Gadamerin mukaan se, että meidän tulee tiettyyn pisteeseen asti omaksua sen tradition käsitykset (ennakkoluulot), johon kuulumme. Ylihistoriallisen järjen tapaista kaikkien traditioiden ulkopuolista auktoriteettia vastaan Gadamer korostaa järjen historiallisuutta ja sitä, miten ihminen aina ”löytää” itsensä ensisijaisesti jonkin historiallisesti määrittyneen tradition sisältä.

³⁵¹ VW, 438: ”Nicht, was wir tun, nicht, was wir tun sollten, sondern was über unser Wollen und Tun hinaus mit uns geschieht, steht in Frage.”

Vasta tradition omaksumisen myötä mahdollistuu myös tradition kritiikki. Toisin kuin esimerkiksi Jürgen Habermas kritiikissään väittää, ei Gadamer suinkaan ole alistamassa järkeä kokonaisuudessaan historian ja tradition edessä, vaan pikemminkin Gadamer pyrkii asettamaan tradition ja historiallisen järjen oikeaan suhteeseen keskenään. Normatiivisen näkökulman puuttuessa Gadamer ei kylläkään tarjoa välineitä tradition kriittiseen tarkasteluun, minkä vuoksi Gadameriin helposti liitetään konservatiivin leima.

Historiallisten hengentieteiden ymmärtämisen kannalta tradition rooli on erityisen kiinnostava, sillä traditio merkitsee samalla myös näiden tieteiden tutkimuskohdetta. Ennakkoluulojen kolmannella tasolla olen tutkielmassa viitannut Gadamerin käsitykseen tulkitsijan ja kohteen yhteenkuuluvuudesta, joka toteutuu näiden jakamien, yhteisten ennakkoluulojen kautta. Jotta ymmärtäminen olisi mahdollista, täytyy tulkitsijalla olla side siihen, mitä ymmärretään. Rudolf Bultmann käyttää tässä yhteydessä termiä 'elävä suhde', joka lähentelee Gadamerin näkemystä tulkitsijan ja kohteen välisestä yhteydestä. Tämän yhteyden käsitteellistäminen merkitsee samalla paluuta epistemologiasta lähemmäs sitä, mistä tutkielma käynnistyi, eli ennakkoluulojen ontologisen aseman tarkastelua. Näillä ennakkoluulojen "esiymmärryksen" ja "yhteenkuuluvuuden" tasoilla voidaankin selkeimmin nähdä *Wahrheit und Methodea* kannatteleva teema, eli Gadamerin pyrkimys tutkia hengentieteellistä ymmärtämistä siltä osin kuin se pakenee metodisuuden pakkopaitaa.

Post scriptum:

Allekirjoittaneen työskentelyä Gadamerin filosofisen hermeneutiikan parissa on saatellut eräänlainen metatason "ongelma", sillä *Wahrheit und Methodessahan* Gadamer käsittelee epäsuorasti myös sitä, miten ja millä ehdoilla minä itse voin Gadameria ymmärtää. Toivottavasti viiden vuosikymmenen ajallinen etäisyys ja sen myötä syntynyt vaikutushistoria ovat mahdollistaneet horisonttien sulautumisen, jonka

seurauksena Gadamerin työstä on kenties voinut paljastua jotain uutta ja mainitsemisen arvoista.

LÄHDELUETTELO

Ankersmit, Frank (2005): *Sublime Historical Experience*. Stanford, California: Stanford University Press 2005.

Apel, Karl-Otto (1973): *Transformation der Philosophie. Bd. 1, Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1973.

Bambach, Charles (1995): *Heidegger, Dilthey, and the Crisis of Historicism*. Ithaca, NY: Cornell University Press 1995.

Barash, Jeffrey Andrew (1992): "Martin Heidegger in the Perspective of the Twentieth Century: Reflections on the Heidegger *Gesamtausgabe*". *Journal of Modern History* 1/1992, 52–78.

Betti, Emilio (1962): *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften*. Tübingen: Mohr Siebeck 1962. [Osa teoksesta suomennettu: "Hermeneutiikka hengentieteiden menetelmäoppina" (suom. Tuusvuori, J.S.). Teoksessa Tontti, J. (toim.): *Tulkinnasta toiseen. Esseitä hermeneutiikasta*. Tampere: Vastapaino 2005, 108–121.]

Bleicher, Josef (1980): *Contemporary Hermeneutics. Hermeneutics as method, philosophy and critique*. London: Routledge & Kegan Paul 1980.

Bouma-Prediger, Steve (1989): "Rorty's Pragmatism and Gadamer's Hermeneutics". *Journal of the American Academy of Religion* 2/1973, 313–324.

Bultmann, Rudolf (1958): *Geschichte und Eschatologie*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1958.

Bultmann, Rudolf (1968): "Das Problem der Hermeneutik". Teoksessa *Gesammelte Aufsätze. Zweiter Band*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1968, 211–235. Alkuperäisjulkaisu 1950.

Demeter, David (1997): "Gadamer's Critique of the Enlightenment". Teoksessa Hahn, L.E. (toim.): *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*. Chicago: Open Court 1997, 275–286.

Dostal, Robert J. (2002): "Gadamer's Relation to Heidegger and Phenomenology". Teoksessa Dostal, R.J. (toim.): *The Cambridge Companion to Gadamer*. Cambridge: Cambridge University Press 2002.

Dutt, Carsten (toim.) (2000): *Hans- Georg Gadamer im Gespräch. Hermeneutik, Ästhetik, praktische Philosophie*. Heidelberg: Universitätsverlag Winter 2000.

Friedell, Egon (1945): *Uuden ajan kulttuurihistoria. Kolmas osa* (suom. Ahlman, E.). Helsinki: WSOY, 1945. Alkuperäisjulkaisu 1931.

Gadamer, Hans-Georg (1997): "Reply to David Demeter". Teoksessa Hahn, L.E. (toim.): *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*. Chicago: Open Court 1997, 287.

Gadamer, Hans-Georg (2004a): *Hermeneutiikka. Ymmärtäminen tieteissä ja filosofiassa* (suom. Nikander, I.). Tampere: Vastapaino 2004.

Gadamer, Hans-Georg (2004b): *Truth and Method*. (Käönt. Weinsheimer, J & Marshall, D.G.) London: Continuum 2004.

Gadamer, Hans-Georg (2010a): "Vom Zirkel des Verstehens". Teoksessa Gadamer, H.-G.: *Gesammelte Werke. Band 2. Hermeneutik II. Wahrheit und Methode – Ergänzungen, Register*. Tübingen: Mohr Siebeck 2010, 57–65. Alkuperäisjulkaisu 1959.

Gadamer, Hans-Georg (2010b): *Gesammelte Werke. Band 1. Hermeneutik I. Wahrheit und Methode – Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr Siebeck 2010. Alkuperäisjulkaisu 1960.

Gadamer, Hans-Georg (2010c): "Vorwort zur 2. Auflage". Teoksessa Gadamer, H.-G.: *Gesammelte Werke. Band 2. Hermeneutik II. Wahrheit und Methode – Ergänzungen, Register*. Tübingen: Mohr Siebeck 2010, 437–448. Alkuperäisjulkaisu 1965.

Gadamer, Hans-Georg (2010d): "Hermeneutik und Historismus". Teoksessa Gadamer, H.-G.: *Gesammelte Werke. Band 2. Hermeneutik II. Wahrheit und Methode – Ergänzungen, Register*. Tübingen: Mohr Siebeck 2010, 387–424. Alkuperäisjulkaisu 1965.

Gadamer, Hans-Georg (2010e): "Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik. Metakritische Erörterungen zu ›Wahrheit und Methode‹". Teoksessa Gadamer, H.-G.: *Gesammelte Werke. Band 2. Hermeneutik II. Wahrheit und*

Methode – Ergänzungen, Register. Tübingen: Mohr Siebeck 2010, 232–250.
Alkuperäisjulkaisu 1967.

Gadamer, Hans-Georg (2010f): ”Replik zu ›Hermeneutik und Ideologiekritik‹”. Teoksessa Gadamer, H.-G.: *Gesammelte Werke. Band 2. Hermeneutik II. Wahrheit und Methode – Ergänzungen, Register*. Tübingen: Mohr Siebeck 2010, 250–275. Alkuperäisjulkaisu 1971.

Gadamer, Hans-Georg (2010g): ”Zwischen Phänomenologie und Dialektik. Versuch einer Selbstkritik”. Teoksessa Gadamer, H.-G.: *Gesammelte Werke. Band 2. Hermeneutik II. Wahrheit und Methode – Ergänzungen, Register*. Tübingen: Mohr Siebeck 2010, 1–23. Ensijulkaisu. Teksti vuodelta 1985.

Gadamer, Hans-Georg (2010h): ”Selbstdarstellung”. Teoksessa Gadamer, H.-G.: *Gesammelte Werke. Band 2. Hermeneutik II. Wahrheit und Methode – Ergänzungen, Register*. Tübingen: Mohr Siebeck 2010, 479–508.
Alkuperäisjulkaisu 1977.

Gadamer, Hans-Georg & Grondin, Jean (2006): “Looking Back with Gadamer Over his Writings and their Effective History. A Dialogue with Jean Grondin”. *Theory, Culture & Society*, 1/2006, 85–100. Haastattelu vuodelta 1996.

Gander, Hans-Helmut (2007): ”Erhebung der Geschichtlichkeit zum hermeneutischen Prinzip”. Teoksessa Figal, G. (toim.): *Hans-Georg Gadamer: Wahrheit und Methode*. Berlin: Akademie Verlag 2007, 105–125.

Gjesdal, Kristin (2009): *Gadamer and the Legacy of German Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press 2009.

Gorner, Paul (2007): *Heidegger's Being and Time. An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press 2007.

Grondin, Jean (1990): ”Hermeneutics and Relativism” (Käänt. Mortimer, M.). Teoksessa Wright, K. (toim.): *Festivals of Interpretation. Essays on Hans-Georg Gadamer's Work*. Albany, NY: State University of New York Press 1990, 42–62.

Grondin, Jean (1994a): *Hermeneutische Wahrheit? Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamer*. Weinheim: Beltz Athenäum Verlag 1994.

Grondin, Jean (1994b): *Der Sinn für Hermeneutik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1994.

Grondin, Jean (2001): *Von Heidegger zu Gadamer: Unterwegs zur Hermeneutik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2001.

Grondin, Jean (1999): *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie*. Tübingen: Mohr Siebeck 1999.

Grondin, Jean (2002): "Gadamer and Bultmann". Teoksessa Pokorný, P. & Roskovec, J. (toim.): *Philosophical Hermeneutics and Biblical Exegesis*. Tübingen: Mohr Siebeck 2002, 121–143.

Grondin, Jean (2003): *The Philosophy of Gadamer*. (Käänt. Plant, K.) Chesham: Acumen 2003. Alkuperäisjulkaisu 1999.

Großmann, Andreas & Landmesser, Christof (2009): "Vorwort". Teoksessa *Rudolf Bultmann/Martin Heidegger: Briefwechsel 1925–1975*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann / Tübingen: Mohr Siebeck 2009, IX–XX.

Habermas, Jürgen (1970): *Zur Logik der Sozialwissenschaften. Materialien*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1970.

Habermas, Jürgen (1971): "Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik". Teoksessa Apel, K.-O. & al.: *Hermeneutik und Ideologiekritik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 120–159. Alkuperäisjulkaisu 1970.

Heidegger, Martin (1957): *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag 1957.
[*Oleminen ja aika* (suom. Kupiainen, R.). Tampere: Vastapaino 2000.]
Alkuperäisjulkaisu 1927.

Heidegger, Martin (1976): "Brief über den Humanismus". Teoksessa Heidegger, M.: *Gesamtausgabe, Band 9. Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1976, 311–364. ["Kirje humanismista" (suom. Lehtinen, M.). Teoksessa Heidegger, M.: *Kirje*

humanismista & maailmankuvan aika. Helsinki: Tutkijaliitto 2000, 51–109.]
Alkuperäisjulkaisu 1946.

Heidegger, Martin (1996): *Einleitung in die Philosophie*. (Gesamtausgabe, Band 27.)
Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1996. Teksti pohjautuu Heideggerin
Freiburgissa 1928/29 pitämään luentosarjaan.

Hinman, Lawrence M. (1980): “Quid Facti or Quid Juris? The Fundamental Ambiguity
of Gadamer’s Understanding of Hermeneutics”. *Philosophy and Phenomenological
Research* 4/1980, 512–535.

Hoffmeister, Johannes (toim.) (1955): *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*.
Hamburg: Felix Meiner 1955.

Jankowitz, Wolf-Günther (1975): *Philosophie und Vorurteil. Untersuchungen zur
Vorurteilshaftigkeit von Philosophie als Propädeutik einer Philosophie des Vorurteils*.
Messenheim am Glan: Verlag Anton Hain 1975.

Jonas, Hans (1982): “Is Faith Still Possible? Memories of Rudolf Bultmann and
Reflections on the Philosophical Aspects of His Work”. *Harvard Theological Review*
1/1982, 1–23.

Kant, Immanuel (1912): “Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?” Teoksessa
Kant, I.: *Kant’s gesammelte Schriften : Erste Abtheilung: Werke. Bd 8, 1. Abt., 8 Bd,
Abhandlungen nach 1781*. Berlin: Reimer 1912. [”Vastaus kysymykseen: Mitä on
valistus?” (suom. Kaakkuriniemi, T.) Teoksessa Koivisto, J., Mäki, M. & Uusitupa, T
(toim.): *Mitä on valistus?* Tampere: Vastapaino 1995, 86–95.] Alkuperäisjulkaisu
1784.

Kusch, Martin (1986): *Ymmärtämisen haaste*. Oulu: Kustannusosakeyhtiö Pohjoinen
1986.

Lammi, Walter (1991): “Gadamer’s “Correction” of Heidegger”. *Journal of the History
of Ideas* 3/1991, 487–507.

Linge, David E. (1973): “Gadamer and Dilthey: Two Theories of Historical
Understanding”. *Journal of the American Academy of Religion* 4/1973, 536–553.

Macquarrie, John (1965): *An Existentialist Theology*. London: SCM Press 1965.
Alkuperäisjulkaisu 1955.

Mendelson, Jack (1979): "The Habermas-Gadamer Debate". *New German Critique* 18/1979, 44-73.

Mitscherling, Jeff, DiTommaso, Tanya ja Nayed, Aref (2004): *The Author's Intention*.
Lanham, Md: Lexington Books 2004.

Nietzsche, Friedrich (2005): *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*.
Stuttgart: Reclam 2005. [Historian hyödystä ja haitasta elämälle (suom. Halmesvirta, A.). Jyväskylä: JULPU 1999.] Alkuperäisjulkaisu 1874.

Nicholson, Graeme (1991): "Answer to Critical Theory". Teoksessa Silverman, H.J. (toim.): *Gadamer and Hermeneutics*. New York: Routledge 1991, 151–162.

Oesch, Erna (1994): *Tulkinnasta. Tulkinnan tiedolliset perusteet modernissa ja filosofisessa hermeneutiikassa*. Tampere: Tampereen yliopisto 1994.

Ommen, Thomas B. (1984): "Bultmann and Gadamer: The Role of Faith in Theological Hermeneutics". *Thought* 234/1984, 348–359.

Orozco, Teresa (2004): "The Art of Allusion. Hans-Georg Gadamer's Philosophical Interventions under National Socialism" (käänt. Gaiger, J.). Teoksessa Krajewski, B. (toim.): *Gadamer's Repercussions. Reconsidering Philosophical Hermeneutics*. Berkeley, Calif.: University of California Press 2003, 212–228.

Pickering, Michael (1999): "History as Horizon. Gadamer, tradition and critique". *Rethinking History* 2/1999, 177–195.

Piercey, Robert (2004): "Ricoeur's Account of Tradition and the Gadamer–Habermas Debate". *Human Studies* 3/2004, 259–280.

Pöggeler, Otto (1963): *Der Denkweg Martin Heideggers*. Tübingen: Neske 1963.

Ricoeur, Paul (1981): *Hermeneutics and Human Sciences. Essays on Language, Action and Interpretation* (toim. & käänt. Thompson, J.B.). Cambridge: Cambridge University Press 1981.

Ricoeur, Paul (1988): *Time and Narrative, Volume 3* (käänt. Blamey, K. & Pellauer, D.). Chicago: The University of Chicago Press 1988. Alkuperäisjulkaisu 1985.

Rée, Jonathan (2000): ”Heidegger – Historia ja totuus Olemisessa ja ajassa” (suom. Sivenius, H.). Teoksessa Monk, R. & Raphael, F. (toim.): *Suuret filosofit II*. Helsinki: Otava 2000, 493–567. Alkuperäisjulkaisu 1998.

Rockmore, Tom (1995): ”Gadamer’s Hermeneutics and the Overcoming of Epistemology”. Teoksessa Schmidt, L.K. (toim.): *The Specter of Relativism. Truth, Dialogue, and Phronesis in Philosophical Hermeneutics*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press 1995, 56-71.

Rorty, Richard (1980): *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press 1980.

Schischkoff, Georgi (toim.) (1961): *Philosophisches Wörterbuch*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag 1961.

Schmidt, Lawrence Kennedy (1987): *The Epistemology of Hans-Georg Gadamer*. Frankfurt am Main: Peter Lang 1987.

Steinmann, Michael (2007): ”Auf dem Weg zu einer modernen Epistemologie”. Teoksessa Figal, G. (toim.): *Hans-Georg Gadamer: Wahrheit und Methode*. Berlin: Akademie Verlag 2007, 87–103.

Thiselton, Anthony C. (1980): *The Two Horizons. New Testament Hermeneutics and Philosophical Description with Special Reference to Heidegger, Bultmann, Gadamer, and Wittgenstein*. Exeter: The Paternoster Press 1980.

Vaden, Tere (2004): ”Luonnot ja jumalat”. *Synnyt/Origins. Taiteen verkkolehti* 1/2004, 20–37. http://arted.uiah.fi/synnyt/1_2004/vaden.pdf (Tarkistettu 1.8.2012)

Vattimo, Gianni (1999): ”Hermeneutiikka yhteisenä kielenä”. Teoksessa Vattimo, G.: *Tulkinnan etiikka* (suom. Vähämäki, J. & Kunttu, L.). Helsinki: Tutkijaliitto 1999, 15–28. Alkuperäisjulkaisu 1989.

Vattimo, Gianni (2005a): *Jenseits vom Subjekt. Nietzsche, Heidegger und Hermeneutik* (käänt. Puntcher Riekman, S.). Wien: Edition Passagen 2005. Alkuperäisjulkaisu 1985.

Vattimo, Gianni (2005b): ”Rationaalisuuden rekonstruktio” (suom. Vähämäki, J.). Teoksessa Tontti, J. (toim.): *Tulkinnasta toiseen. Esseitä hermeneutiikasta*. Tampere: Vastapaino 2005, 177–191. Alkuperäisjulkaisu 1994.

Weberman, David (2000): ”A New Defence of Gadamer’s Hermeneutics”. *Philosophy and Phenomenological Research* 1/2000, 45–65.

Warnke, Georgia (1987): *Gadamer. Hermeneutics, Tradition and Reason*. Cambridge: Polity Press 1987.